

Kirkon ja elämän synteesi
Perhe osana kirkon missiota paavi Franciscuksella

Erno Heino
Ekumeniikan tutkielma
Marraskuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta/Systemaattisen teologian osasto		Laitos – Institution
Tekijä – Författare Erno Heino		
Työn nimi – Arbetets titel Kirkon ja elämän synteesi: Perhe osana kirkon missiota paavi Franciscuksella		
Oppiaine – Läroämne Ekumeniikka		
Työn laji – Arbetets art Maisterintutkielma	Aika – Datum 11/2020	Sivumäärä – Sidoantal 60
Tiivistelmä – Referat <p>Perheellä on keskeinen rooli Katolisen kirkon opetuksessa. Erityisesti Vatikaanin toisessa kirkolliskokouksessa ja sen jälkeisessä kirkon virallisessa, magisteriaalisessa, opetuksessa ymmärrys perheestä ja avioliiton sakramentista on syventynyt ja saanut uusia näkökulmia verrattuna aikaisempiin vuosisatoihin. Myös mission, eli lähetystyön, tematiikka on keskeinen osa-alue katolista teologiaa. Tässä tutkimuksessa tutkitaan paavi Franciscuksen näkemystä perheen ja mission välisestä suhteesta hänen paaviuden ajan opetuksessaan. Tutkimuksen ensisijaisena lähteenä ovat apostoliset kehotuskirjeet <i>Evangelii gaudium</i> (2013) ja <i>Amoris laetitiae</i> (2016). Tutkimuksen metodi on systemaattinen analyysi.</p> <p>Paavi Franciscuksen ajatteluun vaikuttaa hänen eteläamerikkalainen taustansa ja hänen ajattelussaan on voimakas vastakohtien filosofiaan pohjautuva dialektinen painotus. Paavi Franciscuksella on erityinen näky kirkon missiosta nykymaailmassa, johon liittyy muun muassa missionaarisen opetuslapseuden periaate ja periferioiden saavuttaminen. Missionaarinen opetuslapseus tarkoittaa käytännössä jokaisen kristityn perustavaa kutsua osallistua kirkon missioon. Paavi Franciscus antaa myös erityisen huomion inkulturaatiolle ja uskon kontekstuaaliselle ilmaisulle. Inkulturaatio tapahtuu kuitenkin jatkuvassa vuorovaikutteisessa jännitteessä universaalin uskon ja sen partikulaarin ilmauksen välillä.</p> <p>Paavi Franciscuksen ajattelussa myös perheellä on erityinen rooli. Perhe on samaan aikaan niin kirkon kuin yhteiskunnan perussolu. Perheen keskiössä on miehen ja naisen muodostama avioliitto. Perheellä on kasteen, mutta myös avioliiton sakramentin kautta erityinen kutsu osallistua missioon. Missionaarinen ulottuvuus ei rajaudu pelkästään perheen sisäisiin suhteisiin, kuten avioparin keskinäiseen rakkauteen. Perheellä on myös erityinen tehtävä yhteiskunnassa ja kirkossa yhteisöllisessä mielessä. Paavi Franciscuksen ajattelusta voidaan tunnistaa perheellä erityinen asema universaalin ja partikulaarin synteessinä sekä katolisen uskon representaationa oman kansansa edustajana. Perhe voidaan siten nähdä olemukseltaan missionaarisenä kotikirkkona, joka ilmaisee myös konkreettisella tavalla Jumalan sisäistä olemusta persoonien yhteisönä.</p> <p>Periferioiden ja kirkosta kaukana olevien saavuttamisen painotuksen kautta myös kirkosta kaukana olevat perheet ja avioparit saavat erityistä huomiota <i>Amoris laetitiae</i>ssa. Dokumentin tarjoamat uudet pastoraaliset painotukset ovat herättäneet suurta keskustelua, mutta on perusteltua sanoa paavi Franciscuksen olevan opetuksessaan linjassa aikaisemman magisteriaalisen opetuksen kanssa. Paavi Franciscuksen näkemys armosta ja totuudesta liittyvät vahvasti hänen dialektiseen taustaansa: armo on totuuden partikulaari ilmentymä, joka manifestoi totuuden. Tämä näkökulma auttaa ymmärtämään myös <i>Amoris laetitiae</i>n pastoraalisia linjauksia.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Katolinen kirkko, paavi Franciscus, avioliitto, perhe, missiologia		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	1
1.1. Tutkimuksen tausta ja lähteet	1
1.2. Aikaisempi tutkimus aiheesta	4
2. PERHE JA MISSIO MODERNIN KATOLISEN TEOLOGIAN KONTEKSTISSA	6
2.1. Mission teologian uudistuminen	6
2.2. Oppi perheestä ja avioliitosta	12
3. PAAVI FRANCISCUKSEN TEOLOGINEN TAUSTA	20
4. PERHEEN MISSIONAARISET ULOTTUVUUDET PAAVI FRANCISCUKSELLA	28
4.1. Perheen missionaarinen luonne	28
4.2. Inkulturaatio, todistus ja perhe	38
4.3. Perheiden integraatio kirkkoon	45
5. JOHTOPÄÄTÖKSET	54
LYHENTEET	58
LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO	58
Lähteet	58
Kirjallisuus	58

1. Johdanto

1.1. Tutkimuksen tausta ja lähteet

”- lähetystyö on kirkon kaiken toiminnan paradigma.” (EG 15.)

”Perheen hyvinvointi on ratkaisevaa maailman ja kirkon tulevaisuudelle.” (AL 31.)

”Kirkko on perheiden perhe.” (AL 87.)

Katolinen käsitys ja opetus perheestä on ollut historiassa teologian osalta varsin vähän käsitelty aihe verrattuna moneen muuhun teologian ja opetuksen osa-alueeseen. Vähäinen käsittely ei välttämättä tarkoita teeman vähäpätöisyydestä, mutta kertoo kuitenkin sen jäämisestä sivuun muiden, tärkeämpänä pidettyjen, teologista käsitteellistämistä vaatineiden teologian kohteiden hallitessa tilaa. Samoin avioliiton teologia on kehittynyt hiljalleen erilaisten vaiheiden kautta nykyiseen muotoonsa.¹ Perhe, parinmuodostus, seksuaalisuus ja avioliitto ovat kuitenkin saaneet erityistä huomiota viimeisimmässä katolisen teologian mittavassa uudistumisessa, jonka huippukohtana voidaan pitää Vatikaanin toista kirkolliskokousta (1962–1965). Sen aikana ja jälkeen voidaan katsoa syntyneen uusi perheen ja avioliiton teologian kehittymisen ja syventymisen virtaus. Samalla myös katolinen käsitys lähetystyöstä ja kirkon missiosta koki voimakkaan uudelleenmuotoilun, erityisesti yhteydessä katolisen ekklesiologian uuden suuntautumisen kanssa. Vatikaanin toisessa kirkolliskokouksessa voidaan sanoa kirkon avautuneen ulkopuoliselle maailmalle ja hylänneen samalla vuosisatoja hallinneen eksklusiivisen, ja usein myös poleemisen, puhutavan toisista kristityistä ja muista uskonnoista.

Vuonna 2013 Katolisen kirkon johtoon valittiin argentiinalainen Buenos Airesin arkkipiispa kardinaali Jorge Mario Bergoglio (s. 1936) joka otti paavinimekseen Franciscus pyhän Franciscus Assisilaisen mukaan. Paavi Franciscuksen paavius edustaa viimeisintä magisteriaalisen teologian tulkintaa ja opetusta näistä teemoista. Paavi Franciscuksen opetuksessa on nähtävissä, vähintäänkin edellä esitettyihin lainauksiin viitaten, vahva painotus yhtä lailla kirkon lähetystehtävän toteuttamiseksi kuin myös perheen merkityksen korostamiseksi. Mikäli lähetystyön ja kirkon mission paradigmaattisuus otetaan kirkon

¹ vrt. esim. Ouellet 2015, 45–49; Cloutier 2015, 1–2.

toiminnan tarkastelun lähtökohdaksi, on perusteltua soveltaa tätä tulkintaa myös kirkon ja perheen väliseen suhteeseen.

Tämän tutkimuksen tavoitteena on selvittää, millaisena paavi Franciscus näkee perheen ja kirkon mission välisen suhteen. Tutkimuksen ensisijaiset lähteet on rajattu kahteen paavi Franciscuksen paaviuden ajan magisteriaaliseen opetukseen lukeutuvaan apostoliseen kehotuskirjeeseen *Evangelii gaudium* ja *Amoris laetitia*.² Näissä kahdessa kiertokirjeessä käsitellään kattavimmin tutkimuksen kysymyksenasettelun kannalta keskeisiä teemoja. *Evangelii gaudium* keskittyy kirkon lähetystehtävään tässä ajassa yleisesti; *Amoris laetitia* puolestaan avaa kirkon opetuksen ja perheen välistä ja sisäistä dynamiikkaa niin ikään modernissa 2000-luvun kontekstissa.

Tutkimuksen alussa esitetään tutkimuskirjallisuutta hyödyntäen katsaus keskeisiin käsitteisiin 1900-luvun katolisen teologian päälinjoja seuraten. Tämän jälkeen tutkimuksessa keskitytään tarkastelemaan paavi Franciscuksen teologista ajattelua, jota leimaa osaltaan hänen taustansa niin jesuiittana kuin eteläamerikkalaisena katolilaisena. Kahden alustavan luvun jälkeen tutkimuksessa etsitään kahden tutkimuksen kannalta keskeisen teeman, perheen ja mission, välistä leikkauspistettä paavi Franciscuksen paaviuden ajan magisteriaalisessa opetuksessa. Tutkimuksen metodina on systemaattinen tekstianalyysi, jossa sovelletaan teksti-, käsite-, argumentaatioanalyysiä sekä edellytysten analyysiä paavi Franciscuksen perheen ja mission väliselle suhteelle antamien merkitysten ymmärtämiseksi.³

Koska tutkimus koskee katolista teologiaa, viitataan sanalla ”kirkko” yksinomaan Katoliseen kirkkoon, jonka johtajana toimii Rooman piispa, paavi. Käsitteet missio ja lähetystyö ilmenevät tutkimuksessa paikoin synonyymien omaisesti ja ne tarkoittavatkin pitkälti samaa asiaa. Mission käsitettä voitaneen kuitenkin pitää kokonaisvaltaisempana, kirkon tehtävää maailmassa yleisesti kuvaavana käsitteenä, kun lähetystyö sanana saattaa herättää vahvemmin mielikuvia eriytyneemmästä ja tarkemmin rajatusta julistamisen, opettamisen tai todistamisen toiminnasta. Tämän takia tutkimuksessa sanalla missio onkin pääpaino, vaikka esimerkiksi lähteiden suomenkielisissä laitoksissa sana olisikin käännetty suomeksi sanalla lähetystyö.

² Näistä dokumenteista käytetään analyysin lähtökohtana sekä virallisia Libreria Editrice Vaticanan englanninkielisiä laitoksia että suomenkielisiä Katolisen tiedotuskeskuksen käännöksiä. Suorissa lainauksissa hyödynnetään Katolisen tiedotuskeskuksen suomenkielistä käännöstä ja tutkijan tekemiä käännöksiä englanninkielisestä laitoksesta. Dokumentteihin viitataan myös vakiintuneen tavan mukaisesti kappaleiden numeroinnin mukaan.

³ vrt. Jolkkonen 2007, 12–19.

Sana magisterium tarkoittaa kirkon virallista opetusvirkaa. Tämän tutkimuksen tavoitteena on tarkastella juuri katolista magisteriaalista teologiaa, jota paavi Franciscus paaviutensa ajan opetuksella edustaa. Magisteriumin tehtäväksi voidaan kuvata Raamatun ja tradition – jumalallisen ilmoituksen – ohjeellinen tulkinta. Katoliselle teologialle on siten luonteenomaista antaa juuri magisteriaaliselle opetukselle ohjeellinen asema teologian, uskonnonharjoittamisen käytännön ja eettisten kysymysten tulkitsemiseksi.⁴ Magisteriumin olemassaolo ei toisaalta estä spekulatiivisia mahdollisuuksia katolisen teologian sisällä kuten Lewis Ayres kuvaa, mutta magisteriaalisella auktoriteetilla Katolinen kirkko ilmaisee virallisen ja ohjeellisen kantansa.⁵ Bauerschmidt ja Buckley kuvaavat magisteriumia ”yksinkertaisesti kirkon piispoiksi”, jotka ovat perineet auktoriteettinsa apostoleilta. Piispat muodostavat kollegion, piispojen kokonaisuuden, jota johtaa kirkon pää, apostoli Pietarin opetusviran perijä, Rooman piispa. Piispat käyttävät siten magisteriaalista auktoriteettia yhteydessä Rooman piispaan, joka samalla myös toimii merkinä tämän magisteriaalisen kollegion ykseydestä. On kuitenkin huomioitavaa, ettei kaikki paavin opetus ole erehtymätöntä, vaikka katolinen teologia tunnistaakin myös opin paavi erehtymättömyydestä. Paavi voi lausua erehtymättömän oppilauseلمان vain hyvin rajatuissa tapauksissa, jotka koskevat uskoa ja moraalia – eikä tätä erehtymätöntä opetusauktoriteettia ole Katolisen kirkon historiassa käytetty kuin muutamassa tapauksessa.⁶ Magisteriaalisen teologian tutkimuksessa on siten mielekäästä tarkastella yksittäisiä dokumentteja tai opetuksia osana laajempaa magisteriaalista kokonaisuutta. Magisteriaalinen opetus ei myöskään synny vaikutteiden tyhjiössä ja osaltaan onkin tärkeää tarkastella myös magisteriaalisen opettajan, kuten paavin, teologista taustaa. Kuten Bauerschmidt ja Buckley kuvaavat, on magisteriaalinen opetus jatkuvassa dialogissa ei-magisteriaalisen teologian kanssa.⁷

Perheen ja kirkon välisellä suhteella on katolisessa teologiassa pitkät juuret – huolimatta aihepiirin saamasta vähäisestä huomiosta teologien parissa historiassa. Kyseisen suhteen on nähty nousevan erityisesti apostoli Paavalin kirjeestä efesolaisille, jossa aviomiehiä kehoitetaan rakastamaan vaimojaan niin kuin Kristus rakasti kirkkoa. Vaimoja puolestaan kehoitetaan suostumaan miehensä tahtoon samalla tavalla kuin Jumalan tahtoon (Ef. 5:21–33). Perheellä on siten jo katolisen teologian merkittävistä lähteistä tärkeimmän, Raamatun ja Uuden testamentin, pohjalta nähtävä syvä yhteys Kristuksen ja hänen kirkkonsa väliseen

⁴ Bauerschmidt & Buckley 2017, 32; Ayres 2016, 14–15.

⁵ Bauerschmidt & Buckley 2017, 33–34; vrt. Ayres 2016, 15, 18.

⁶ Bauerschmidt & Buckley 2017, 33–34.

⁷ Bauerschmidt & Buckley 2017, 35.

suhteeseen. Toisaalta juuri kirkon mission näkökulmasta perheen roolia ei ole samaan tapaan korostettu ennen 1900-lukua ja esimerkiksi paavi Johannes Paavali II:n opetusta aihepiiristä. Perheen rooli missiossa on jäänyt usein vain lisääntymisen näkökulmaan ja sitä kautta niin kutsuttu ydinperhe on nähty esimerkiksi missioon lähtevien pappien ja sääntökuntaveljien ja -sisarien ”kasvualustana”.

1.2. Aikaisempi tutkimus aiheesta

Paavi Franciscusta on tutkittu hänen paaviutensa alkamisesta asti varsin runsaasti. Kuitenkin juuri tämän tutkimuksen kysymyksenasettelusta on saatavilla oleva kirjallisuus ollut varsin niukkaa – ollen kuitenkin laadukasta ja hyvin aihepiiriin soveltuvaa. Paavi Franciscuksen käsitystä missiosta on tutkinut erityisesti Stephen Bevans, joka on ansioitunut myös laajemmin katolisen missiologian tutkimisessa. Toisaalta paavi Franciscuksen käsitys perheestä ei ole saanut vastaavaa tarkkaa analyysia tutkimuksellisessa mielessä – keskustelu, tutkimus ja mielenkiinto on keskittynyt tältä osin pitkälti hänen pastoraalisiin linjauksiinsa, joita on käsitelty mm. Thomas Knieps-Port le Roin toimittamassa teoksessa *A Point Of No Return? : Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage*. Kattavimman analyysiin paavi Franciscuksen teologisesta ja filosofisesta ajattelusta, sen kehittymisestä ja muotoutumisesta tarjoaa puolestaan Massimo Borghesi teoksessaan *The Mind of Pope Francis*, johon pohjautuen paavi Franciscusta analysoidaan myös tässä tutkimuksessa.

Yleisemmin katolista missiologiaa ovat tutkineet Bevansin lisäksi useat muut tutkijat, joihin tutkimuksessa viitataan. Näistä muutamia maittavaksi ovat Daniel A. Keating sekä William P. Gregory. Katolista perhekäsitystä ja avioliiton sakramenttia on myös tutkittu runsaasti etenkin Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen ja sen jälkeisten magisteriaalistien tekstien pohjalta. Tutkimuksessa viitataan perheen ja avioliiton teologiaan liittyen Julie Rubion, David Cloutierin sekä kardinaali Marc Ouelletin tutkimuksiin ja analyysihin. Missiologiaa sekä perheen ja avioliiton teologiaa on tutkittu toki myös laajemminkin kuin katolisen kirkon kontekstissa. Tutkimusasetelman vuoksi kyseistä tutkimusmateriaalia on kuitenkin rajattu ulos, pois lukien viittaukset esimerkiksi Veli-Matti Kärkkäisen konstruktiiiviseen teologiaan etenkin missiologian osalta.

Aihepiiriin liittyvää tutkimusta on tehty vaihtelevasti suomeksi. Katolista perheen ja avioliiton teologiaa on 2000-luvulla tutkinut esimerkiksi Jason Lepojärvi kirjassaan *Ruumis Jumalan kuvana: johdatus Johannes Paavali II:n ruumiin teologiaan* (2012). Paavi Franciscuksen paaviuden ajan opetusta on puolestaan tutkittu muutamaankin otteeseen 2010-luvulla, esimerkkinä mainittakoon muun muassa Sara-Anna Latvuksen tutkielma (2017) paavi

Franciscuksen ekklesiologiasta sekä Sanni Kuisman tutkielma (2020) paavi Franciscuksen näkemyksestä ihmisen toimijuudesta kiertokirjeessä *Laudato si* (2015). Magisteriaalinen teologia yleisempänä teemana on kuitenkin saanut laajempaa tutkimuksellista huomiota ja esimerkiksi Vatikaanin toista kirkolliskokousta, paavi Johannes Paavali II:n opetusta ja hänen seuraajansa paavi Benedictus XIV:n teologiaa on tutkittu laajemmin suomenkielisessä teologisessa tutkimuksessa.

2. Perhe ja missio modernin katolisen teologian kontekstissa

2.1. *Mission teologian uudistuminen*

Missiolla on kristinuskossa ja Katolisessa kirkossa pitkä historia, jonka voidaan katsoa alkavan varhaisimmista kristillisistä yhteisöistä. Lähetystyölle löytyy teologinen perusta jo evankeliumeista ja muista Uuden testamentin kirjoituksista. Niin varhaisen kirkon kokemuksella ja uskolla kuin Raamatulla on ollut siten voimakas vaikutus kirkon missiologian kehittymiselle käytännössä, vaikka tarkkaan ilmaistua oppia aiheesta ei ole vielä ensimmäisillä vuosisadoilla muotoiltu.⁸ Kärkkäinen kuvaa konstantinolaisen käänteen jälkeistä aikaa 300-luvulta aina modernin ajan kynnykselle 1800-luvulle olleen kristinuskolle sisäänpäin kääntynyttä ja institutionaalista verrattuna varhaisten vuosisatojen lähetystyölle ja missionaariselle itseymmärrykselle – sisältäen kuitenkin joitakin poikkeuksia kuten sääntökuntien toteuttamat erityiset lähetystyöt keskiajalla.⁹ Vasta 1800-luvulta alkaen, ja erityisesti 1900-luvulla, on missiologinen itseymmärrys saanut jälleen tilaa kristittyjen keskuudessa laajasti – synnyttäen Katolisessa kirkossa uudenlaisen missionaarisen heräämisen.¹⁰ Keatingin mukaan tämä kehitys pohjustaa osaltaan siirtymää uudenlaiseen missiologiseen ymmärrykseen, joka huipentuu erityisesti Vatikaanin toisessa kirkolliskokouksessa.¹¹

Stephen Bevans esittää nimenomaan katoliselle missiologialle omintakeisiksi ominaisuuksiksi vähintään kuutta piirrettä. Ensimmäiseksi hän mainitsee katolisen missiologian ekumeenisen luonteen, joka näkyy esimerkiksi katolisten lähetystyön tutkijoiden ja tekijöiden käyttämissä protestanttisissa lähteissä. Ei-katolilaisia lähteitä käytetään apuna, mutta Bevans muistuttaa katolisen missiologian säilyvän silti sisällöltään katolisena ja toteutuvan kirkon opin mukaisesti.¹²

Toinen katolista missiologiaa ja käytännön lähetystyötä leimaava piirre on sen suhde Kirkon opetusvirkaan, magisteriumiin, ja sen tuottamaan opetukseen. Bevans esittää kyseisen magisteriaalisen opetuksen nousevan raamatullisesta todistuksesta ja saavan muotonsa kirkon historiassa ja opetuksellisessa traditiossa. Siten katolisessa missiologiassa kirkon

⁸ Keating 2016, 329–330.

⁹ Kärkkäinen 2017, 338.

¹⁰ vrt. Kärkkäinen 2017, 336; Keating 2016, 331–332.

¹¹ Keating 2016, 332.

¹² Bevans 2013, 3.

magisteriaalisilla dokumenteilla on merkittävä vaikutus opin ja teologian muotoutumiseen ja ilmaisuun.¹³

Kolmas Bevansin esittämä piirre on modernin katolisen missiologian ja sen kehittymisen tukeutuminen Vatikaanin toiseen kirkolliskokoukseen ja siinä ilmentyvään vahvaan lähetystyön henkeen. Tämä näkyy Bevansin mukaan monissa kirkolliskokouksen dokumenteissa ja hän painottaa kirkolliskokouksen ylipäätään olevan katolisen kirkon merkittävin tapahtuma viimeisen sadan vuoden aikana.¹⁴

Neljäs piirre, jonka Bevans esittää, on katolisen lähetystyön muodostama laaja ja monimutkainen kokonaisuus. Tätä ei voi palauttaa tai selittää vedoten yksittäisiin lähetystyön muotoihin tai periaatteisiin.¹⁵ Missio voidaan siten tulkita kirkon toimintaa kokoavaksi käsitteeksi, joka sulkee sisäänsä useita kirkon toiminnan käytännön ilmentymiä – ellei jopa kaikkia niitä.

Viidentenä Bevans mainitsee katolisen ajattelun ja toiminnan perustuvan käsitykseen, että lähetystyö on juuri kirkolle uskottu tehtävä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että lähetystyön toteuttaminen ei olisi mahdollista myös kirkon ulkopuolella. Se ei myöskään rajoita kirkkoa lähetystyön ainoaksi ”omistajaksi”. Lähetystyö on lopulta kirkon osallistumista Jumalan työhön. Tämä kirkolle uskottu tehtävä saa aikaan myös sen, että jokainen kastettu katolilainen on kasteensa kautta kutsuttu lähetystyöhön. Bevans kuvaa lähetystyötä tämän piirteen kautta kristittynä olemisen keskeiseksi määritelmäksi.¹⁶

Viimeisenä, kuudentena piirteenä Bevans nostaa esiin katolisen lähetystyön vakavan suhtautumisen maailmaan. Tällä hän tarkoittaa erityisesti ihmisten erilaisten elämäntilanteiden ja -tarinoiden sekä kulttuurien hyväksymistä ja kunnioittamista Jumalan tahdon ja toiminnan ilmenemisen lähteinä. Lähetystyössä on kyse ihmisen täydellistymisestä ja parantumisesta. Tämä piirre johtaa siihen, että kirkko suhtautuu lähetystyön etenemiseen ja toteutumiseen kärsivällisesti ja nöyrästi astuen dialogiin evankeliumin julistuksessa erilaisissa tilanteissa. Bevans kuvaa katolista lähetystyötä vastakulttuuriseksi (*counter-cultural*) ja vastakontekstuaaliseksi (*counter-contextual*), mutta painottaa tämän olevan eri asia kuin kulttuurivastaisuus (*anti-cultural*) tai kontekstuaalisuusvastaisuus (*anti-contextual*).¹⁷

¹³ Bevans 2013, 4.

¹⁴ Bevans 2013, 4.

¹⁵ Bevans 2013, 4.

¹⁶ Bevans 2013, 4. ”*To be a Christian, rather, is to be in mission*”. Sama ajatus löytyy myös Hans urs Von Balthasarin teologisesta antropologiasta, jota käsitellään osaltaan tutkielman seuraavassa alaluvussa. Vrt. Ouellet 2015, 175–177.

¹⁷ Bevans 2013, 5.

William P. Gregory esittää omassa modernin magisteriaalisien mission teologian kuvauksessaan, että vasta Vatikaanin toisessa kirkolliskokouksessa sai lähetystyön tema osakseen merkittävää magisteriaalista huomiota.¹⁸ Gregoryn kantaa voitaneenkin pitää siten hieman pessimistisempänä kuin esimerkiksi Keatingin, mutta myös muiltakin tutkijoilta löytyvää, kuvausta niin kutsutusta pre-konsiliaalisesta ajasta.¹⁹ Joka tapauksessa Gregoryn mukaan ennen Vatikaanin toista kirkolliskokousta lähetystyö ymmärrettiin yksinkertaisten vain evankeliumin saarnaamisena ja kirkon perustamisena uusille ja aikaisemmin tavoittamattomille ryhmille. Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeen magisteriaalisissa kirjoituksissa missioon alettiin kuitenkin liittämään laajempaa ymmärrystä monimutkaisista ja erilaisista todellisuuksista. Gregory esittää tämän myötä missioon alkaneen liittyä myös todistamisen, inkulturaation, inhimillisen vapauden kunnioittamisen, uskontojen välisen dialogin, ekumeenisen toiminnan, sosiaalisen oikeudenmukaisuuden, ympäristönsuojelun, rukouksen ja liturgian näkökulmat.²⁰ Nämä monet eri teemat tekivät Gregoryn mukaan mission vaikeasti määriteltäväksi käsitteeksi. Yhdistävänä ja eri aktiviteetteja läpäisevänä määritelmänä Gregory kuitenkin näkee mission olevan olemukseltaan Jumalan pelastuksen lahjan välittämistä ihmiskunnalle.²¹

Mission kokonaisvaltainen ja transsendentti luonne yhdessä moninaisten eri välitystapojen muotojen kanssa selittävät Gregoryn mukaan sen, miksi mission konkreettinen toteuttaminen saa myös useita erilaisia muotoja. Kolmiyhteisen Jumalan rakkauden välittäminen voi näkyä jokaisella edellä mainitulla näkökulmalla aina inkulturaatiosta ja todistamisesta sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen asti. Kaikki eri toteuttamistavat, ja kristillinen olemassaolo kokonaisuudessaan, välittävät ja heijastelevat Jumalan tarjoamaa pelastusta.²² Gregory esittää, Bevansin tapaan, ettei katolinen kirkko ajattele omistavansa pelastuksen monopolia, vaan katsoo, että Jumalan armon on mahdollista tavoittaa kenet tahansa tavoilla, jotka eivät ole inhimillisesti tunnettuja. Kuitenkin kirkko itsessään on jumalallisesti säädetty pelastuksen ohjeellinen väline (*ordinary means of salvation*) eikä se tunnusta mitään muuta yhtä varmaa ja täydellistä tapaa pelastua, kuin kirkon kautta välitetty kääntymys ja eksplisiittinen usko Kristukseen. Gregory esittää myös, että edellä mainitusta syistä johtuen kirkon perimmäisin tavoite on ihmisten kääntymys sen julistamaan uskoon ja

¹⁸ Gregory 2013, 155.

¹⁹ vrt. esim. James Kroegerin artikkeli *Papal mission wisdom: five mission encyclicals 1919–1959* teoksessa Stephen Bevans (toim.), *A Century of Catholic Mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*. Oxford: Regnum Books International. 2013.

²⁰ Gregory 2013, 156; vrt. myös Keating 2016, 333–335

²¹ Gregory 2013, 156.

²² Gregory 2013, 157. vrt. Bevansin esittämä viides katolisen missiologian periaate.

ohjaaminen jatkuvaan kääntymykseen elämässään.²³ Kyseinen kääntymyksen keskeisyys tarkoittaa, että myös keinot sen julistamiseen kattavat kaiken lähetystyön toteuttamisen muodot, vaikka täydellisimmillään kääntymys nähdäänkin toteutuvan kirkon kautta tapahtuvana kääntymyksenä Kristukseen.²⁴

Vaikka missio, ja siihen liittyvä eksklusiivisuus, on ollut kantava teema läpi katolisen kirkon ja kristinuskon historian, on sen merkitystä jouduttu arvioimaan uudelleen. Uudelleen arvioinnille syntyi tarvetta Vatikaanin toisessa kirkolliskokouksessa pelastumisen mahdollisuudelle avautuneiden inklusiivisempien näkökulmien myötä. Koska Pyhä Henki voi toimia vapaasti myös muiden uskontojen piirissä elävien ihmisten elämässä, voidaan perustellusti avata keskustelu erityisen kristillisen lähetystyön tarpeesta.²⁵ Gregory esittää yleisimmän vastauksen kysymykseen pohjautuvan jo aikaisemmin esitettyyn tematiikkaan kristinuskosta ja kirkosta varmimpana ja täydellisimpänä tienä pelastuksen saavuttamiseksi. Muissa uskonnoissa voi olla ”sanan siemeniä” ja merkkejä todellisesta hyvästä, mutta vain kristinuskon kautta on pääsy täyteen Jumalan ilmoitukseen Jeesuksessa Kristuksessa. Evankeliumin kautta muiden uskontojen orastavat totuuden ainekset voivat täydellistyä ja puhdistua inhimillisistä vajavaisuuksista ja pahuudesta.²⁶

Toinen Gregoryn esittämä motivaatio ja peruste lähetystyölle on kirkon missionaarinen luonne, joka nousee kokemuksesta Jumalan valtavasta rakkaudesta ja laupeudesta ihmiskuntaa kohtaan. Kirkko on yhteisönä Jumalan rakkauden todistaja ja kokemus Jumalan rakkaudesta synnyttää rakkauden velvoitteen antaa toisille vapaasti sen, minkä se on vapaasti saanut. Kirkko osallistuu missioon, koska se on itse missionaarisen Jumalan toiminnan kohteena.²⁷ Magisteriaalisesti kirkon missionaarinen luonne on kuvattu voimakkaalla ilmauksella Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen dekreetissä *Ad gentes*: ”Pyhiinvaeltava kirkko on olemuksensa kautta missionaarinen”.²⁸

Kirkko ei kuitenkaan toteuta missiotaan itsessään käsin, vaan missio on mahdollista ainoastaan Pyhän Hengen mahdollistamana toimintana. Lähetystyö ei ole vain Kristuksen käskyn mukaisesti toteutettua inhimillistä toimintaa, vaan toimintaa, jossa ihminen antautuu Hengen välineeksi ja Jumalan työtoveriksi pelastuksen välittämisessä ihmiskunnalle. Gregoryn mukaan Pyhän Hengen toiminta tapahtuu kahdella tasolla: universaalisti, kutsuen

²³ Gregory 2013, 157.

²⁴ Gregory 2013, 158.

²⁵ Gregory 2013, 158–159.

²⁶ Gregory 2013, 159.

²⁷ Gregory 2013, 160.

²⁸ *Ad gentes* 2.

kaikkia kansoja mysteerinomaisesti kohti pääsiäisen mysteeriä ja Jumalan valtakuntaa; sekä kirkon tasolla yhteistyössä mission kautta. Jälkimmäisessä Pyhä Henki toimii ohjaten ihmisiä kääntymään Kristusta kohti, kasvamaan pyhityksessä ja muuttamalla täydellisesti ihmisen tavan olla olemassa. Missä tahansa maailmassa tarvitaan kääntymystä tai mission konkreettisen toiminnan muotoja, kuten ihmisoikeuksien edistämistä tai olemassaolon pyhyyden puolustamista, on Pyhä Henki läsnä. Pyhä Henki on läsnä niin lähetystyötä tekevissä, kuin lähetystyötä vastaanottavissa – joko motivoimassa ja mahdollistamassa lähetystyön tekemistä tai avaamassa ja kutsumassa kääntymykseen.²⁹

Gregoryn kuvaus rakentuu vahvasti Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen ja sen jälkeisten paavillisten magisteriaalisten dokumenttien pohjalta ja luo siten hyvän katsauksen 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun magisteriaaliseen mission teologiaan. Verrattaessa Gregoryn eksplisiittisesti katolista näkökulmaa esimerkiksi Kärkkäisen konstruktiiiviseen teologiaan, voidaan nähdä useita yhtymäkohtia. Kärkkäinen nostaa yhdeksi keskeiseksi kristillisen mission käsitteeksi termin *missio Dei*, jolla viitataan Jumalaan mission ensisijaisena toteuttajana.³⁰ Vaikka termiä ei esiinny samaan tapaan eksplisiittisesti esimerkiksi Bevansin kuvauksessa katolisen missiologian periaatteista, on *missio Dei* käsite sisällöllisesti vahvasti läsnä Bevansilla kuin Gregorylla ja Keatingilla heidän kuvatessaan katolista missiologiaa 1900- ja 2000-luvuilla.

Kärkkäinen jakaa Bevansin – ja hänen katolisen missiologian periaatteiden – tapaan ymmärryksen missiosta laajana ja moniulotteisena kokonaisuutena.³¹ Menemättä syvemmin Kärkkäisen teologiaan, voitaneen sanoa missiolla olevan yleisesti periaatteellisella tasolla laaja, kristittyjen parissa jaettu ymmärrys niin mission lähtökohdista (*missio Dei* ja Pyhän Hengen ensisijainen toimijuus) kuin mission yleisistä ulottuvuuksista (todistaminen, oikeudenmukaisuus, dialogi).³² Katoliselle missiologialle ja lähetystyölle voidaan kuitenkin Bevansin tapaan katsoa olevan omintakeista sen katolisuus, liittyminen Katoliseen kirkkoon ja sen magisteriaaliseen teologiaan ja laajempaan traditioon.³³

Yhtenä *missio Dei* konkreettisena ilmenemismuotona voidaan pitää inkulturaatiota.³⁴ Katolisen ja kristillisen uskon inkulturaatiota voidaan kuvata evankeliumin syväksi uudelleenilmaisuksi ja raikkaaksi uudelleen ajatteluksi ja muotoiluksi jokaisessa kulttuurissa,

²⁹ Gregory 2013, 160–161.

³⁰ Kärkkäinen 2016, 343.

³¹ Kärkkäinen 2016, 344–345.

³² vrt. Kärkkäinen 2016, 345.

³³ Verrattuna esimerkiksi Kärkkäisen konstruktiiiviseen teologiaan, on katolisen teologian, ollakseen yhteydessä magisteriaaliseen traditioon, oltava keskeisissä asioissa alisteista magisteriaaliselle uskontulkinnalle.

³⁴ de Mesa 2013, 224.

siten, että tämä uudelleenilmaisu on samaan aikaan sekä vahvistava että profetaalinen, julistava.³⁵ Koska jokainen ihminen on osaltaan kulttuurin tuote, tarvitsee myös kristinuskon sisältö ilmaista ihmisille kulttuurin keinoin ymmärrettävästi. Tästä syystä inkulturaatiota on lähes mahdotonta irrottaa missiosta.

José de Mesa esittää, että merkittävimmät muutokset inkulturaation merkityksen vahvistumiselle katolisessa lähetystyössä ja teologiassa mahdollistuivat niin ikään Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen myötä. De Mesan mukaan esimerkiksi konstituutiassa *Dei verbum* ilmaistaan, kuinka uskon kokemus ja Jumalan itseilmoitus tapahtuu historiassa, eli erilaisissa kulttuureissa elävien ihmisten kokemuksissa ja kokemusten kautta. *Dei verbumissa* auennut näkymä ilmoituksen ja kulttuurin yhteydestä mahdollisti myös kirkon näkemisen kulttuurillisessa kontekstissa konstituutiassa *Lumen gentium*. *Lumen gentiumissa* omaksuttu kuva kirkosta Jumalan kansana otti huomioon myös kansan erilaisten ominaisuuksien, kuten kulttuurin, merkityksen. Inkulturaation merkitys huomioitiin myös *Sacrosanctum conciliumissa*, jossa mahdollistettiin joidenkin tarkkaan harkittujen paikallisten elementtien ottaminen osaksi liturgiaa, edellyttäen näiden olevan harmoniassa liturgian yleisen hengen kanssa. Lopulta myös neljäs konstituutio, *Gaudium et spes*, tuo esiin kokemuksen ja evankeliumin yhteyden, joka mahdollistaa jokaisen kansan ilmaisemaan omalla tavallaan kristillisen uskon.³⁶

Inkulturaation, yksittäisten kulttuurien ja yleisen katolisen uskon välillä on de Mesan mukaan tietty soteriologinen jännite. Tämä johtuu siitä, että kristinuskko lopulta aina haastaa ja kehittää tai muuttaa kulttuuria, koska kristinuskon universaali sanoma pelastuksesta edellyttää tiettyjä ilmoituksellisia elementtejä, jotka puolestaan ovat luovuttamattomia kulttuurista riippumatta. Vaikka kirkko samaan aikaan tunnustaa jokaisen kulttuurin integriteetin ja arvokkuuden, on pelastuksen kannalta aina tapahduttava joustoa nimenomaan kulttuurin osalta.³⁷ Toisaalta de Mesa esittää myös, kuinka inkulturaatio tapahtuu eri kulttuureissa ja konteksteissa aina erilaisia välineitä ja kanavia pitkin, kullekin tilanteelle sopivimmalla tavalla.³⁸ Siten inkulturaatio, vaikka se prosessina noudattelisikin tiettyjä periaatteita kristillisen sanoman uudelleen tulkinnasta ja ilmaisusta, saa jokaisessa tilanteessa oman partikulaarin muotonsa.

³⁵ de Mesa 2013, 224.

³⁶ de Mesa 2013, 227–228.

³⁷ de Mesa 2013, 229.

³⁸ de Mesa 2013, 230.

Vertaamalla esimerkiksi Tiina Ahosen kuvaukseen Stephen Bevansin kontekstuaalisen teologian luokittelusta, voidaan de Mesan esittämässä magisteriaalisen teologian ja inkulturaation käsitteen nähdä vahvasti niin kutsutun translaatiomallin mukainen toteutustapa. Translaatiomallissa keskeistä on uskon ilmaisu ja ”kääntäminen” paikallisen kulttuurin ja kielen avulla, mutta uskon sisältö pysyy syvimmältään samana. Samassa yhteydessä voidaan nähdä vahvasti piirteitä myös Ahosen katoliseen teologiaan liittämän akkommodaatiomaisilta, jonka mukaisesti kristillinen usko ja sen ilmenemismuodot mukautetaan paikalliseen kulttuuriin.³⁹

2.2. Oppi perheestä ja avioliitosta

Katolinen ymmärrys perheestä ja avioliitosta nousevat niin juutalaisesta kuin varhaiskristillisestä traditiosta.⁴⁰ Perhe ja avioliitto liittyvät tiiviisti yhteen ja avioliiton voidaan sanoa olevan normatiivinen perusta perheen muodostumiselle.⁴¹ Tiivistetysti voidaan sanoa katolisessa teologiassa avioliitolla tarkoitettavan yhden miehen ja yhden naisen solmimaa liittoa, joka perustuu kumppanuuteen, uskollisuuteen ja suvunjatkamiseen. Kahden kristityn välinen avioliitto, oikealla intentiolla solmittuna, nähdään sakramenttina, joka välittää Jumalan rakkautta maailmaan.⁴²

Samoin kuin mission suhteen, myös käsitys perheestä ja avioliitosta saivat osakseen uudelleentulkintaa ja -sanoittamista Vatikaanin toisessa kirkolliskokouksessa. Sekä David Cloutier että kardinaali Marc Ouellet esittävät, kuinka ennen Vatikaanin toista kirkolliskokousta Katolisessa kirkossa ja magisteriaalisessa teologiassa avioliitto nähtiin voimakkaan legalistisen tulkinnan kautta, jossa korostuivat avioliiton laillisuuden ja oikeudellisuuden elementit.⁴³ Vatikaanin toisessa kirkolliskokouksessa avioliittoa, ja sen myötä myös perhettä, alettiin kuitenkin lähestyä uudesta, niin kutsutusta personalistisesta, näkökulmasta.⁴⁴

Personalismin käsite on laaja ja moniulotteinen ja sen taustalla on monia erilaisia personalistisen filosofian koulukuntia. Personalismi voidaan kuitenkin tiivistää David Schindlerin mukaan pyrkimykseksi jäsentää todellisuutta ihmisen olemassaolon erilaisten

³⁹ Ahonen 2004, 14.

⁴⁰ vrt. Cloutier 2015, 3; Ouellet 2015, 29, 45; Waters 2016, 2.

⁴¹ Waters 2016, 9.

⁴² Katolisen kirkon katekismus 1601.–1605., 1617., 1638.

⁴³ Cloutier 2015, 3, 8; Ouellet 2015, 53–55. Esimerkiksi Julie Rubio kuvaa aikaisempaa kielenkäyttöä sakramentaaliseksi, jolla hän kuitenkin todennäköisesti viittaa samankaltaiseen, juridiseen tapaan ilmaista sakramenteihin liittyvää teologiaa. Rubion analyysissä keskeiseksi narratiiviseksi muutokseksi esitetään liiton käsitteen tuomaa uudelleentulkinnan mahdollisuutta (ks. esim. Rubio 2003, 81.), mutta lopulta myös hän päätyy käsittelemään avioliiton ja perheen tematiikkaa personalismin kautta.

⁴⁴ Cloutier 2015, 3; Ouellet 2015, 55.

ulottuvuuksien kautta. Personalismin ytimessä on ajatus persoonista täysin erilaisina kaikista muista olemassaolon muodoista – tietynlainen yhteismitattomuus ja vertailukelvottomuus persoonien ja muiden olemassaolon tapojen kanssa. Persoonaa ei ole vain objekti vaan myös subjekti, ja siten persoonalla on erillistä arvokkuutta itsessään. Lopulta tämä persoonan arvokkuus johtaa myös siihen, ettei persoonaa voida käsitellä välineenä vaan aina päämääränä itsessään.⁴⁵ Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen yhteydessä tapahtunut personalistinen käänne voidaankin nähdä juuri yksilöiden ja persoonien arvokkuuden ja kokemuksen nostamiseksi avioliittoteologian sanoittamisen ja ilmaisun keskiöön.

Personalistisen lähestymistavan omaksuminen voidaan nähdä esimerkiksi Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen konstituutioissa *Lumen gentium* sekä *Gaudium et spes*.⁴⁶ *Lumen gentiumissa* avioparin, joka sakramentillaan osallistuu Kirkon ja Kristuksen välisen ykseyden ja hedelmällisen rakkauden mysteeriin sekä tukee toinen toistaan pyhittymisessä, sanotaan muodostavan kotikirkon, jossa toteutuu vanhempien kristillinen kasvatustehtävä.⁴⁷ *Gaudium et spes* puolestaan osoittaa, sekä Cloutierin että Ouelletin mukaan, selkeää personalistista käännettä esittäessään perheen olevan rakkauden yhteisö sekä antaessaan avioparin väliselle rakkaudelle syvemmän merkityksen suhteessa Kristuksen rakkauteen sakramentin kautta: inhimillinen rakkaus osallistuu jumalalliseen rakkauteen avioliitossa.⁴⁸ Schindler esittää juuri rakkauden näkökulman tarkastelun olevan personalismille tyypillistä, mikä osaltaan tukee Cloutierin ja Ouelletin väitettä, että juuri näiden tekstikohtien taustalla vaikuttaa personalistisen lähestymistavan omaksuminen.⁴⁹

Personalistinen tapa hahmottaa avioliitto ja perhe voidaan jakaa Cloutierin mukaan kahteen päälinjaan, eksistentiaaliseen (*existential*) ja aviolliseen (*nuptial*) malliin.⁵⁰ Eksistentiaalisessa mallissa korostetaan avioliiton sijaintia inhimillisessä kokemusmaailmassa, jonka sakramentaalisuus korostaa tämän kokemuksen syvyyttä. Eksistentiaalisen mallin voidaan katsoa syntyneen kritiikkinä tilanteelle, jossa kirkon ideaalit ja eletyn elämän realiteetit irtautuivat toisistaan. Eksistentiaalista mallia kannattaneille, esimerkiksi Edward Schillebeeckxille, tärkeää oli torjua ajatus jonkin ylimääräisen lisäämisestä inhimilliseen luontoon sen ulkopuolelta.⁵¹

⁴⁵ Schindler 2015, 8–9.

⁴⁶ vrt. Cloutier 2015, 3; Ouellet 2015, 55.

⁴⁷ Ouellet 2015, 55; *Lumen gentium* 11.

⁴⁸ Cloutier 2015, 3; Ouellet 2015, 55–56; *Gaudium et spes* 47–49.

⁴⁹ vrt. Schindler 2015, 10.

⁵⁰ Cloutier 2015, 6.

⁵¹ Cloutier 2015, 6–7.

Aviollisessa personalistisessa avioliittomallissa puolestaan korostuu avioliiton sakramentaalisuuden näkeminen yliluonnollisena, inhimillisen avioliittoinstituution täydellistävänä, Jumalan toimintana. *Aviollinen* malli suuntaakin sakramentin kautta avioliiton *korkeammalle*, kohti Jumalan todellisuutta – siinä missä eksistentiaalinen malli suuntaa sakramentin kautta avioliiton *syvemmälle* kohti inhimillistä kokemusta.⁵² *Aviollisen* mallin magisteriaalisen kannatuksen myötä tästä lähestymistavasta on tullut jollakin asteella normi katolisessa avioliittoteologiassa.⁵³ Cloutier vaikuttaa kuitenkin sivuuttavan esimerkiksi sen, että vaikka *aviollisen* mallin kannattajat suuntaantuvat kohti *korkeampaa* Jumalallista todellisuutta, voidaan tämän todellisuuden katsoa olevan myös osaltaan *syvällä* inhimillisen olemassaolon kokemuksessa.⁵⁴

Cloutier esittää personalistiseen tulkintaan pohjautuvien mallien ottavan eri suunnan suhteessa siihen, miten kirkon tulisi vastata ajankohtaisiin haasteisiin. *Aviollisen* mallin kannattajat tarkastelevat Cloutierin mukaan mahdollisimman korkeaa saavutettavissa olevaa pyhyiden tasoa. Eksistentiaalisen mallin puolustajat näkevät taas vaarana kirkon opetuksen ja eletyn todellisuuden välisen kuilun ja pyrkivät korostamaan pastoraalista mukautumista korkean opillisen ihanteen sijaan.⁵⁵ Molemmat mallit päätyvät kuitenkin lopulta romantisoimaan tai jumalallistamaan aviopuolisoiden välisen rakkauden merkitystä. Cloutier esittää, kuinka kumpikin malli lopulta epäonnistuu huomioimaan eletyn elämän todellisia haasteita ja monimutkaisia tilanteita korostaessaan tätä avioparin välisen suhteen merkitystä. Riskinä on luoda asetelma, jossa avioliiton haasteet ja rakkauden muuttuminen ilmaisevatkin jonkin ulkoisen avioliittoa eteenpäin vievän voiman puuttumista.⁵⁶

Ratkaisuksi näiden mallien puutteille Cloutier esittää kääntymisen pois personalistisesta pohjavireestä kohti yhteisöllisempää lähestymistapaa. Cloutier käyttää tästä avioliittoteologian suunnasta nimitystä *domestinen* (*domestic*)⁵⁷ malli. Se asettaa avioliiton ja perheen tiiviisti laajemman kodin tai kotitalouden kontekstiin. *Domestinen* malli asemoi perheen ja avioliiton myös laajempaan kirkolliseen ja eskatologiseen viitekehykseen, jossa

⁵² Cloutier 2015, 7.

⁵³ Cloutier 2015, 7–8.

⁵⁴ vrt. esim. Ouellet 2015 85–86; vaikka avioliitto korotetaankin sakramentiksi, säilyy se Ouelletin mukaan juurtuneena luonnolliseen todellisuuteen; Samoin paavi Johannes Paavali II:n ruumiin teologiassa avioliittoa lähestytään sen kautta, mikä on Jumalan alkuperäinen tahto luomisen näkökulmasta suhteessa avioliittoon. vrt. Lepojärvi 2016, 69.

⁵⁵ Cloutier 2015, 7–8.

⁵⁶ Cloutier 2015, 8–9.

⁵⁷ Lienee paikallaan huomauttaa, että englannin kielellä suomeksi käännettävä ”kotikirkko” on ”domestic church” – onkin mahdollista, että tällä sanavalinnalla halutaan osittain linkittää näkökulmaa Vatikaanin toisesta kirkolliskokouksesta nousevaan kielenkäyttöön.

avioliitto ja sen sakramentti nähdään olevan sekä lapsia, että kirkon laajempaa missiota varten.⁵⁸

Julie Rubio esittää puolestaan katolisen perhekäsityksen sisältävän vanhemmuuteen liittyvän kaksoiskutsumuksen: kutsun olla kristitty vanhempi kotona sekä kutsun olla kristitty vanhempi maailmassa.⁵⁹ Rubio lähestyy teemaa ensiksi uhrautumisen kautta. Perheessä uhrautuminen konkretisoituu erityisesti uhrautumisessa lasten puolella. Tämä puolestaan konkretisoituu erityisesti äidin ruumiissa, tämän tullessa raskaaksi, hänen kärsiessään raskauden aikaisista kivuista ja synnytyksessä, hänen uhratessaan ruumiinsa uuden elämän syntymän ja kasvamisen puolesta. Rubio painottaa kiintymyksen biologisen taustan olevan usein riittämätöntä ja siten äidinrakkauden suhteen on nähtävissä erityistä uhrautumista. Kristitylle äidille tämä voi olla myös tilaisuus syventyä Kristuksen elämää antavan kärsimyksen merkitykseen. Tämä vanhemmuudessa esiin tuleva uhrautuva rakkaus onkin Rubion mukaan keskeistä kristilliselle moraalille yleisestikin.⁶⁰

Uhrautuva rakkaus ei kuitenkaan voi kohdistua pelkästään perheen sisäisesti lapsiin. Jeesuksen esimerkki ja opetus osoittaa Rubion mukaan perheen olevan myös vaarallinen siinä mielessä, että perheeseen liittyvät yhteiskunnalliset ja maalliset velvollisuudet menevät Kristuksen seuraamisen edelle. Uhrautuvan rakkauden täytyykin siis suuntautua myös perheen ulkopuolelle, maailmaan, jossa kristillinen rakkaus ilmaistaan julkisessa todistuksessa.⁶¹

Koska näiden kahden suuntautumisen, perheen sisällä tapahtuvan uhrautumisen ja maailman puolesta uhrautumisen välillä voidaan nähdä jännitteitä, tarjoaa Rubio ratkaisuksi kaksoiskutsumuksen mallin (*dual vocation*). Rubio ottaa mallin taustaksi *opetuslapseuden* (*discipleship*) käsitteen, jolla hän viittaa ajatukseen kristityistä Kristuksen oppilaina ja seuraajina, jotka on käsketty ”menemään ja tekemään samoin”.⁶² Kyseinen opetuslapseus on ensisijainen kutsumus kaikille kristityille ja koskee siten myös kristittyjä vanhempia. Rubio haastaa ajatusta Kristuksen käskyn täyttymisestä vanhempien ruokkiessa nälkäiset ja vaatettaessaan alastomat lapsensa. Kristuksen seuraaminen vaatii kyllä tämänkin, mutta myös

⁵⁸ Cloutier 2015, 14–15.

⁵⁹ Rubio 2003, 92, 109.

⁶⁰ Rubio 2003, 93–96.

⁶¹ Rubio 2003, 97–98.

⁶² Rubio viittaa tässä kohtaa yhdysvaltalaiseen teologiaan William Spohniin, joka esittää Jeesuksen kutsuvan opetuslapsensa seuraamaan Jeesusta asettaen Jeesuksen elämän oman elämänsä ohjenuoraksi, mutta ei kuitenkaan imitoimaan tai kopiomaan Jeesusta yksityiskohtaisesti.

enemmän. Koska Kristuksen toiminta oli julkista, tulee myös vanhempien kutsumuksen olla kristittyjä ilmentyä julkisesti, eikä ainoastaan perheen sisäisesti.⁶³

Rubio hakee tukea ajatuksilleen vedotessaan Johannes Paavali II:n *Familiaris consortiossa* esitettyyn perheen neljään päätehtävään.⁶⁴ Nämä tehtävät ilmaistaan *Familiaris consortiossa* luettelona: ”1) persoonien yhteisön muodostaminen 2) elämän palveleminen 3) osallistuminen yhteiskunnan kehittämiseen 4) osallistuminen kirkon elämään ja lähetystehtävään”.⁶⁵ *Familiaris consortion* ilmaisussa perheen tehtävistä on itsessään nähtävissä syvälinen kirkon mission ja perheen välinen ulottuvuus, joka näkyy niin perheen sisäisissä suhteissa kuin ulospäin suuntautuvassa toiminnassa.

Persoonien yhteys ja rakkauden näkyminen avioparin välillä toimii Rubion mukaan pohjana, jolle muut tehtävät rakentuvat. Elämän palveleminen ei rajoitu myöskään vain perheen sisäiseen dynamiikkaan tai pelkästään lasten saamiseen, vaan se pitää sisällään myös uskon välittämisen jälkikasvulle. Osallistuminen yhteiskunnan kehittämiseen puolestaan tukee Rubion ajatusta vanhempien julkisen kutsumuksen tärkeydestä, painottuen erityisesti sosiaaliseen tehtävään (*social mission*) ja todistukseen. Kirkon lähetystyöhön osallistuminen ja kotikirkosta puhuminen liittyvät myös julkiseen kutsumukseen, mutta vahvemmin hengellisellä tavalla esiintyvänä muotona – perhe evankelioi jäseniään sekä toimii todistuksena maailmalle. Rubio näkeekin Johannes Paavali II:n ajattelussa vahvasti ajatuksen siitä, että perhe ja perheen merkitys eivät rajoitu vain perheeseen itseensä, vaan perheellä on olemuksellinen julkinen ja laajempaa yhteisöä palveleva tehtävä.⁶⁶

Paavi Johannes Paavali II:n ruumiin teologiaan vahvemmin pohjautuvasta näkökulmastaan käsin kardinaali Ouellet esittää niin ikään perheen palvelutehtävän olevan profetaalinen, papillinen ja kuninkaallinen. Palvelutehtävä saa muotonsa uskon julistuksessa lapsille, aviollisen laupeuden yhteydessä sekä Jumalan ylistämisessä rukouksessa. Myös Ouellet näkee perheen palvelutehtävä laajempana, kuin vain perheen sisäisiin suhteisiin rajoittautuvana. Perheen palvelutehtävä, missio, suuntautuu etsimään yhteyttä koko kirkon mutta myös maailman kanssa.⁶⁷ Myös aviollinen rakkaus tulee ymmärtää Ouelletin mukaan

⁶³ Rubio 2003, 98–99.

⁶⁴ Rubio 2003, 105–106. Rubion viittaukset *Familiaris consortioon* ovat pääteltävissä, vaikka hän viittaakin dokumenttiin vain typistetyllä englanninkielisellä nimellä *On the family*. Vakiintuneempi viittaustapa on kuitenkin viitata paavillisiin dokumentteihin niiden latinankielisellä nimellä.

⁶⁵ FC 17.

⁶⁶ Rubio 2003, 105–106.

⁶⁷ Ouellet 2015, 103; Jason Lepojärvi kuvaa osuvasti ruumiin teologian tarkastelevan sitä, mitä ruumis kertoo niin ihmisestä kuin ihmisen asemasta Jumalan kuvana ja mitä nämä kertovat Jumalasta itsestään. Paavi Johannes Paavali II:n ruumiin teologia muodostuu hänen vuosina 1979–1984 pitämistä katekeeseista. Ruumiin teologian voi jakaa kahteen osaan: siihen mikä oli Jumalan suunnitelma ihmisen ruumiillisuudelle ”alun perin” sekä siihen mitä ruumiillisuus tarkoittaa Kristuksen ja kirkon mysteerissä. Lepojärvi 2016, 18–19, 63–66.

laajasti – ei vain seksuaalisuuteen rajoittuvana rakkautena. On myös huomioitava, ettei kaikki avioparin välinen rakkaus ole automaattisesti sakramentaalista – inhimillinen todellisuus on aina haavoittuvaista ja avioparin on myös mahdollista hyväksikäyttää avioliittoa. Ouellet painottaa, että oikein elettyinä avioliitossa esiintyvä rakkaus voi olla armoa välittävää ja sakramentaalista.⁶⁸ Ouellet kuitenkin torjuu dualismin aviollisen rakkauden dynamiikassa ja esittää sakramentaalisuuden ja avioliitossa esiintyvän rakkauden olevan jatkuvassa yhteydessä siten, että armo kirkastaa, puhdistaa ja täydellistää avioliittoa ja siinä esiintyvää rakkautta jatkuvasti.⁶⁹ Tästä näkökulmasta katsottuna ruumiin teologiankin voi katsoa ottavan huomioon elämän vajavaisuuden, pitäen silti mukana korkeaa ihannetta. Samalla on nähtävissä esimerkiksi Cloutierin kuvaaman jakolinjan jonkinasteinen keinotekoisuus – painottaessaan avioparin välistä rakkautta ja parisuhdetta, avioliittoa, on esimerkiksi Ouelletilla nähtävissä selvä eskatologinen ja ekklesiologinen ulottuvuus, jossa *aviollinen* ja *domestinen* malli kohtaavat.⁷⁰ Ouelletin mukaan kotikirkko ei ole vain metafora, vaan oikeaa kirkollista todellisuutta. Perhe on kirkon salaisuuden ja palvelutehtävän keskiössä.⁷¹

Ouellet esittääkin *Familiaris consortio*on perustuen, että perhe ei ole vain kirkon pastoraalityön kohde vaan kirkon autenttinen ilmentymä, jossa näkyy kirkon ominaispiirteet yhteys, missio ja ylistys. Perhe ei siten ole pelkkä kirkon kuva vaan kirkollinen todellisuus (*ecclesial reality*).⁷² Lisäksi, koska perhe on analogisessa suhteessa Kolminaisuuden sisäiseen persoonien kommuunioon, perhe liittyy kiinteämmin osaksi kirkollista todellisuutta, ei vain kuvana, vaan kiinteänä kirkkoa määrittelevänä ja muodostavana osana.⁷³

Kotikirkon ja perheen missio perustuvat avioliiton sakramenttiin, jossa avioparit antavat ja vastaanottavat toisensa rakkauden teolla, joka perustuu uskoon ja joka ylittää psykologiset lähtökohdat ilmaisten aviollisen itsensä lahjoittamisen kautta tahtoa kuulua Kristukseen – ja

⁶⁸ Ouellet 2015, 70.

⁶⁹ Ouellet 2015, 71.

⁷⁰ Sekä Rubio että Cloutier sijoittavat Johannes Paavali II:n teologian kahtia sekä *aviolliseen*, että *domestiseen* malliin pitäen kuitenkin nämä mallit erillään toisistaan. Tässä erottelussa he kenties kuitenkin saattavat luoda tarpeettoman jaottelun mallien välille, kuvaten niitä irrallisina ja toisistaan riippumattomina. Mikäli tällainen väkivaltaiselta vaikuttava erottelu halutaan kuitenkin tehdä, voidaan kysyä miksi Johannes Paavali II:n toisaalta edustaa samaan aikaan ruumiin teologiallaan aviollista mallia, ja samaan aikaan *Familiaris consortio*ssa *domestista* mallia, jos ne ovat jotakuinkin irralliset lähestymistavat. Täten kategorisointi vaikuttaa ainakin magisteriaalisien teologian arvioinnin kannalta hieman haastavalta. Cloutier myöntää toisaalta myös kuvailemansa *domestisen* mallin heikkoudet. *Domestista* mallia ei siis tarvitse omaksua sellaisenaan, vaan sen voi katsoa tarjoavan viitekehys, jonka sisälle mahtuu myös personalistisia ja jopa juridisia elementtejä. Sama voidaan nähdä esimerkiksi ruumiin teologian tai Ouelletin kuvauksen suhteen. *Domestinen* malli tarjoaa kuitenkin näkökulman, joka asettaa nämä muut elementit oikeaan suhteeseen verrattuna laajempaan kirkon sakramentaaliseen ja liturgiseen teologiaan. vrt. Cloutier 2015, 16.

⁷¹ Ouellet 2015, 102.

⁷² Ouellet 2015, 175.

⁷³ Ouellet 2015, 176.

muodostaen näin elämän ja rakkauden yhteisön. Ouelletin mukaan missiolta puuttuisi pohja ilman uskoa ja Jumalan itsensä antamaa vahvistusta⁷⁴ Koska puolisoiden usko liittyy kirkon uskoon, on heidän vastavuoroinen itsensä lahjoittaminen luonteeltaan kirkollista, ekklesiaalista, ja Pyhän Hengen lahjaa. Ouellet kuvaa avioparin itsensä lahjoittamista toisilleen ja yhteisön muodostamista ensimmäiseksi missionaariseksi teoksi missiossa, johon aviopari pyhitetään sakramentin kautta.

Kaikki partikulaarit perheen mission ilmaisut voidaan Ouelletin mukaan tiivistää yhteen fundamentaaliseen missioon, joka on rakkaus. Rakkaus ei kuitenkaan ole tässä yhteydessä rajattu subjektiivisiin tunteisiin tai vuorovaikutussuhteiden syventymiseen perheen sisällä, vaikka ne lukeutuvatkin rakkauden piiriin inhimillisestä lähtökohdasta. Rakkaus syvimmiltään on yliluonnollista ja osa Kristuksen rakkautta kirkkoa kohtaan, rakkautta, joka on uskottu avioparille ja perheelle aktualisoitavaksi.⁷⁵ Joka tapauksessa Ouellet kuvaa myös persoonien yhteisön muodostamisen tehtävää tärkeäksi partikulaariksi mission ilmentymäksi, joka nousee sakramentista itsestään. Sakramentti luo avioparista yhteisön, jota heidän tulee perheenä kehittää ja ilmaista.⁷⁶

Kotikirkon mission voisi Ouelletin mukaan tiivistää pyrkimyksenä pyhyyteen kaikissa ihmissuhteissa niin perheen sisällä kuin sen ulkopuolella. Perheenjäsenten, vanhempien ja lasten, toiminnassa on siten kyse kotikirkon luonteen avautumisesta (*unfolding*). Ei ole myöskään avioparin tehtävä määritellä tarkkaa perheen mission partikulaaria ilmentymistä, vaan heidän tulee antaa Jumalan määritellä heidän parisuhteensa ja perheensä suunta.⁷⁷

Kotikirkko täyttää sakramentaalisen missionsa välittämällä Jumalan, Kolminaisuuden, rakkautta maailmalle. Välittämisen materiaalina on joka päiväiset suhteet, viestintä, opettaminen ja yhteiskunnan palveleminen. Välittämisen muotona ovat erilaiset perheessä esiintyvät rakkauden muodot, kuten äidillinen tai veljellinen rakkaus sekä näiden rakkauden muotojen kristilliset ilmaukset kuten sanat ja asenteet. Mikäli perhe ei joudu synnin kautta eroon Hengestä, on perheen mahdollista muodostua triniteettisen rakkauden tilaksi, johon osallistuminen saa perheen jäsenet hedelmällisiksi.⁷⁸ *Familiaris consortio*on vedoten Ouellet esittää kotikirkon olevan merkki ja väline ihmiskunnan ja Jumalan väliselle yhteydelle. Tämä näkökulma linkittää Ouelletin mukaan perheen vahvasti osaksi trinitaarista missiota⁷⁹

⁷⁴ Ouellet 2015, 180–181.

⁷⁵ Ouellet 2015, 183.

⁷⁶ Ouellet 2015, 183.

⁷⁷ Ouellet 2015, 184.

⁷⁸ Ouellet 2015, 188.

⁷⁹ Ouellet 2015, 189.

Ouelletin magisteriaalisista lähteistä ja erityisesti Johannes Paavali II:n teologiasta nousevan tulkinnan perusteella voidaankin katsoa perheellä, missiolla ja sen monilla ulottuvuuksilla kuten *missio Deillä* olevan merkittävä yhteys keskenään.

Yhteenvetona Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeisestä avioliiton ja perheen käsitteiden kehittymisestä voitaneen todeta magisteriaalisesti tuetun kannan olevan *aviollisesta* mallista nouseva *domestinen* kokonaisuus, jossa korostetaan samaan aikaan niin avioparin parisuhdetta ja sakramenttia, kuin myös avioparin muodostaman perheen roolia laajemmassa kontekstissa. Vaikka jotkin magisteriaalisen opetuksen kokonaisuudet, kuten Johannes Paavali II:n ruumiin teologia, voidaankin nähdä vahvasti personalistisina ja parisuhteeseen keskittyvinä, on huomioitava niiden linkittyminen laajempaan magisteriaaliseen opetukseen perheestä ja avioliitosta. Siten tutkimuksessa ja keskustelussa esitetyt jakolinjat, *aviollisen* ja *domestisen* mallin tai jopa juridisia piirteitä sisältävien lähestymistapojen välillä eivät tee välttämättä oikeutta tarkastelun kohteena olevalle katolisen magisteriaalisen teologian kokonaisuudelle, jota Ouelletin kuvauksen pohjalta voidaan pitää moniulotteisempänä kuin pelkkinä erilaisina painotuksina joko personalismiin tai kirkon roolia painottavaan ekklesiaismiin tai *domestisen* mallin perheen teologiaan. Ne auttavat pikemminkin hahmottamaan painopisteitä kyseisessä dokumentissa tai muussa kontekstissa, mutta tiukkoja rajoja ei kannattane näiden kategorioiden välille luoda.

3. Paavi Franciscuksen teologinen tausta

Ennen siirtymistä paavi Franciscuksen paaviuden ajan opetuksen analyysiin, on tarpeen vielä tarkastella paavi Franciscuksen teologista taustaa. Tämä taustaluku perustuu pitkälti Massimo Borghesin tarkkaan tutkimukseen Jorge Mario Bergoglion, eli paavi Franciscuksen teologisen ja filosofisen ajattelun kehittymisestä. Borghesilla on ollut myös mahdollisuus haastatella paavi Franciscusta saaden näin vahvistusta esittämilleen tulkinnoille ja väittämilleen. Jorge Mario Bergoglion, paavi Franciscuksen, teologisesta taustasta lähtevät premissit ja filosofiset työkalut eivät siis ole lähtökohtaisesti magisteriaalisia sanan varsinaisessa merkityksessä, mutta ne auttavat asettamaan paavi Franciscuksen magisteriaalisen opetus ymmärrettävämmiin osaksi hänen omaa teologista ajatteluaan ja taustaansa. Samalla taustan ymmärtäminen avaa näkökulmia magisteriaalisen opetuksen painotusten syvempään tulkitsemiseen.

Verrattaessa edeltäneisiin paaveihin paavi Franciscus edustaa latinalaisamerikkalaista näkökulmaa, jossa historiallinen ja kulttuurillinen esitystapa ovat vahvempia kuin edeltäjien korostama antropologiaan ja luonnolliseen lakiin pohjautuva puhetapa. Erot edellisiin paaveihin nousevat Borghesin mukaan siis juurikin esitystavasta, eivätkä viestin sisällöstä itsessään. Paavi Franciscusta voitaisiinkin kuvata sosiaaliseksi (*social*) katolilaiseksi, mikä näkyy vahvasti hänen suhteessaan paaviuden ymmärtämiseen vahvemmin hengellisenä verrattuna aikaisempaan teologiseen ymmärrykseen.⁸⁰

Paavi Franciscuksen katolisen ajattelun ydin löytyy Borghesin mukaan ykseyden ja moninaisuuden monimutkaisessa suhteessa. Tällä suhteella on kolme ääripäätä: täyteys/rajallisuus, ideaali/todellisuus sekä globalisaatio/lokalisaatio⁸¹ — nämä saavat Franciscuksen ajattelussa neljän prinssiipin muodot: aika ennen tilaa; ykseys ennen konfliktia; realiteetit ennen ideaaleja sekä kokonaisuus ennen osia. Tälle perustalle rakentuu myös paavi Franciscuksen oppi olemisen transsendentaalien ykseydestä (kauneus, hyvyys, totuus). Borghesi esittää tämän perustan olevan tiiviisti yhteydessä Hans Urs von Balthasarin teologiaan ja tarjoavan taustan, jonka kautta voidaan ymmärtää Franciscuksen esittämää armon ja totuuden välistä dynamiikkaa nykyaikana. Armon ja totuuden välisessä dynamiikassa armo näyttäytyy totuuden ilmentymänä, manifestaationa. Borghesi kuvaa kyseistä lähestymistapaa paavi Franciscuksen paaviuden keskiössä olevaksi kerygmaattiseksi poluksi.⁸²

⁸⁰ Borghesi 2018, xxii.

⁸¹ Borghesin englanninkielisessä käännöksessä nämä parit ovat: *fullness/limit, idea/reality, globalization/localization*.

⁸² Borghesi 2018, xxvi.

Borghesi kuvaa paavi Franciscuksen ajattelun taustaksi eurooppalaisen ja eteläamerikkalaisen kulttuurin välisen vuorovaikutuksen ja yhdistelmän.⁸³ Tämä näkyy Franciscuksen tavasta tulkita eurooppalaisia teologisia auktoriteetteja eteläamerikkalaisten teologiensaavutusten kautta sekä omasta argentiinalaisesta taustastaan käsin.⁸⁴ Borghesi painottaa kuitenkin myös Franciscuksen jesuiittataustaa ja syvää Ignatius Loyolan mystiikasta kumpuavaa hengellisyyttä. Jesuiittana ja mystikkona Franciscus ei etsi lopullisia päätelmiä ja pysyy mieleltään avoimena ajattelijana. Kirkon tarjoamat synteetit ja vastaukset ovat tämän vuoksi Franciscukselle aina ajallisia, sillä lopullisen yhteensovittamisen tekee vain Jumala. Tässä mielessä kirkon dialektiikka pysyy aina avoimena eikä voi viitata pelkästään omiin sisäisiin viittauspisteisiin. Tasapaino ei voi löytyä kristityn sisältä vaan on aina itsensä ulkopuolella.⁸⁵

Borghesi esittää Tuomas Akvinolaisen olevan yksi pysyvimpiä vaikuttajia paavi Franciscuksen ajattelussa. Franciscus on kuitenkin tehnyt pesäeroa ”taantuneen tomismin” kanssa, joka ei edusta hänelle alkuperäistä Akvinolaista.⁸⁶ Akvinolaistakin enemmän vaikutusta nuoren Jorge Mario Bergoglion ajattelun muodostumisessa oli kuitenkin Ignatius Loyolan Hengellisten harjoitusten alkuperäisen käytännön kohtaamisella. Alkuperäisessä käytännössä palattiin takaisin alkuperäiseen jesuiittojen hengellisyyteen – vastakohtana aikansa (1950–1970-lukujen) yleiselle tavalle hylätä alkuperäinen hengellisyys vanhentuneena, arkaistisena, ja korostaa moderneja sosiologisia näkökulmia.⁸⁷

Borghesi esittää erityisesti ranskalaisen teologin Gaston Fessardin dialektiikan vaikuttaneen Bergoglioon, joka omaksui Fessardin ajattelua filosofian opettajansa Miguel Ángel Fioriton ohjauksella. Erityisen voimakas vaikutus Franciscukseen oli Fessardin dialektiikan sovelluksella Ignatius Loyolan visioon pyhydestä: ”olla rajoittumatta siihen, mikä on suurinta, mutta sisältyä siihen, mikä on pienintä”.⁸⁸ Tämä näky pyhydestä on nähtävissä myös paavi Franciscuksen visiosta kirkosta, joka suuntautuu kohti köyhiä, heikkoja ja marginaalissa olevia.

Paavi Franciscuksen ajattelun kehittymiseen ja Fessardin dialektiikan omaksumiseen vaikutti myös Ignatiuksen teologinen lähestymistapa: ”niin kuin” (*as if*). Tämä lähestymistapa tarkoittaa käytännössä esimerkiksi evankeliumin tilanteiden lähestymistä *niin kuin* olisi itse

⁸³ Borghesi 2018, xxvii.

⁸⁴ Borghesi 2018 xix, xx, xxiv.

⁸⁵ Borghesi 2018, xxvii, xxviii.

⁸⁶ Borghesi 2018, 1–2.

⁸⁷ Borghesi 2018, 3.

⁸⁸ Borghesi 2018, 9–11.

läsnä. Paavi Franciscus yhdistää lähestymistavan aikaisemmin esitettyyn, Fessardin kautta tulkittuun, Ignatiuksen dialektiikkaan.⁸⁹ Borghesi esittääkin kyseisen *ääripäiden dialektiikan* olevan paavi Franciscuksen ajattelun ydin.⁹⁰ Ääripäiden tai jännitteiden dialektiikassa nousee kaksi keskenään jännitteistä kristillisen uskon elämisen muotoa, jotka voidaan esittää Borghesin mukaan Henri de Lubacin tavoin: ”Usko Jumalaan ikään kuin asioiden onnistuminen riippuisi sinusta eikä Jumalasta; kuitenkin työskentele ikään kuin sinä et tekisi mitään ja Jumala yksin tekisi kaiken”. Näin ollen kristillinen ajattelu on, ainakin paavi Franciscukselle ja monille tätä dialektiikkaa seuraaville, syvimmiltään paradoksi, mysteeri, jossa Jumala ja ihmisyyys vuorovaikuttavat samaan aikaan yhdistäen ja eritellen armoa ja vapautta.⁹¹

Franciscuksen kriittisyys ”opillisuutta” ja abstraktia dogmaattisuutta kohtaan nousee Borghesin mukaan ignatianisesta armon teologiasta, jonka mukaisesti armon ja vapauden suhde säilyttää elinvoimansa vain kysymyksen muodossa – ei täydellisesti muotoiltuna kaavana. Usko syntyy ensisijaisesti kysymyksenä, joka avaa ihmisen vastaanottavaiseksi armon vastaukselle. Usko on näin siis yksilöllinen kokemus, joka on elettävä konkreettisesti eikä vain opittava abstraktisti.⁹²

Borghesin mukaan paavi Franciscuksen ajattelua leimaa osaltaan niin sanottu antinominaalinen dialektiikka, joka ei jatku loputtomiin, kuten hegeliläinen, vaan palaa aina alkuun. Dialektiikka sisältää kolme askelta: ensimmäiseksi tulee nöyrytyä ja olla suorassa kontaktissa tarpeessa oleviin, toiseksi tehdä konkreettisia laupeudentöitä ja kolmanneksi tunnistaa köyhyys ja epäoikeudenmukaiset rakenteet yhteiskunnassa. Dialektiikassa on kuitenkin aina palattava ensimmäiseen askeleeseen, olla suorassa ja välittömässä suhteessa, konkreettisesti eikä vain tai edes ollenkaan teorian tasolla.⁹³

Ääripäiden dialektiikka (*dialect of polarity*) on merkittävässä roolissa paavi Franciscuksen tavassa hahmottaa katolista kirkkoa ja ajattelua. Vaikka tämä dialektiikka onkin hahmottunut paavi Franciscuksen ajattelussa erityisesti suhteessa sosiaalisiin ja yhteisöllisiin kysymyksiin, esittää Borghesi sen olevan ohjeellinen ”koko bergoglian ajattelun systeemille”.⁹⁴ Ääripäät ovat läsnä kirkossa, mutta ne erottuvat ristiriidoista

⁸⁹ Borghesi 2018, 10–11.

⁹⁰ Borghesi 2018, 13.

⁹¹ Borghesi 2018, 19; Henri de Lubacin lainaus käännetty Borghesin englanninkielisestä käännöksestä.

⁹² Borghesi 2018, 16.

⁹³ Borghesi 2018, 66–68.

⁹⁴ Borghesi 2018, 134. ”the idea of polarity guides the entire Bergoglian system of thought”; Keskeiset vaikuttajat paavi Franciscuksella on tämän aihepiirin parissa ovat Borghesin mukaan Alberto Methol Ferré, Erich Przywara, Gaston Fessard, Andre Marc – sekä lopulta myös Jorge Mario Bergoglion väitöskirjan tutkimuskohde Romano Guardini – vrt. Borghesi 2018, 101.

(*contradiction*) siten, että todelliset ääripäät ovat suhteessa toisiinsa ykseyden sisällä. Ääripäät ovat myös antinomistisia, eli niiden periaatteet ovat jokseenkin yhteensopimattomia sellaisenaan.⁹⁵ Ajautuessaan ykseyden ulkopuolelle ääripää lakkaa olemasta todellinen ääripää ja muuttuu ristiriidaksi. Esimerkkejä näistä ristiriidoista ovat kirkon historiassa kirkosta irtautuneet harhaopit, joissa ajattelu ja oppi on ajautunut liian kauas ykseyden vaatimasta yksimielisyydestä.⁹⁶ Tämä dialektiikka ei ole pelkkä sovitteleva ratkaisu, vaan kuvaa paavi Franciscuksen ontologiaa. Maailma hahmottuu syvästi ääripäiden kautta ja siten dialektiikkaa tarvitaan etsimään synteisiin tähtäävää dialogia ääripäiden välille, jotta ajautuminen jompaankumpaan ääripäähän ja ristiriitoihin voidaan välttää.⁹⁷ Paavi Franciscuksen ajattelussa onkin nähtävissä pysyvä jännite katolisen universaaliuden ja partikulaarin inkulturaation välillä, joka liittyy Borghesin mukaan oleellisesti paavi Franciscuksen taustaan jesuiittana.⁹⁸ Kristinusko on kuitenkin vastaparien ja ääripäiden lunastus, siinä missä Marx ja Hegel näkivät vastaparit maailmaa hallitsevana todellisuutena. Kristinusko tuo ääripäät yhteen ja ylittää ne.⁹⁹

Borghesi painottaa käsitteellisen eron tärkeyttä sanojen vastakohta (*opposition*) ja ristiriita (*contradiction*) välillä. Vastakohdat sisältyvät ykseyteen ja kuuluvat konkreettiseen inhimilliseen elämään. Paavi Franciscuksen ajattelussa tämä tarkoittaa sitä, että kirkko on erilaisia vastakohtia yhdistävä yhteisö, jonka dynamiikka syntyy vastakohtien kohtaamisesta. Kirkko tuo vastakohdat yhteen ja luo yhteyden niiden välille siten, että vastakohdat voivat löytää toisensa ilman toistensa tuhoamista tai kieltämistä. Siinä missä vastakohdat ovat ykseyden sisällä ja vuorovaikutuksessa, on ristiriita muuttunut kieltäväksi (*negation*), asiaksi, joka kieltää toisen vastakohdan olemassaolon. Kirkossa voi siis säilyä samaan aikaan vastakohtien moninaisuus ja moniäänisyys ja toisaalta myös ykseys, joka pitää vastakohdat itsensä sisällä. Tämä kommuunion todellisuus realisoituu kirkossa dialogin muodossa.¹⁰⁰

Paavi Franciscuksen kolme moninaisuuden ääripäätä, jotka ovat vuoropuhelua käyviä vastakohtia, asettuvat tähän dialektiseen kehykseen. Esimerkiksi täyteen/rajallisuuden vastapari ilmaisee sitä, kuinka täyteys on Jumalan merkki ihmisessä, merkki, joka kutsuu ihmistä kohti täyteyttä. Rajallisuus puolestaan on kuin seinä, johon ihminen törmää tavoitellessaan täyteyttä. Ihminen elää konkreettisesti vastaparien jännitteessä. Vastaparit tai

⁹⁵ vrt. Borghesi 2018, 63.

⁹⁶ Borghesi 2018, 69–71.

⁹⁷ Borghesi 2018, 135.

⁹⁸ Borghesi 2018, 62.

⁹⁹ Borghesi 2018, 83.

¹⁰⁰ Borghesi 2018, 106.

ääripäät eivät siis kiellä toisiaan, vaan pikemminkin vahvistavat toistensa olemassaolon keskinäisellä jännitteellään.¹⁰¹

Paavi Franciscus antaa kuitenkin myös tulkinnan ääripäille ja asettaa niille ohjeellisen painotuksen periaatteissaan.¹⁰² Neljä periaatetta, jotka paavi Franciscus esittelee myös *Evangelii gaudiumissa*, ovat Borghesin mukaan paavi Franciscukselle ohjeellisia kirkon toiminnalle. Niillä on synteettistä ja realistista arvoa eivätkä ne ole vain abstrakteja ideoita.¹⁰³

Borghesi kuvaa paavi Franciscuksen ajattelussa esiintyvien periaatteiden ja ääripäiden suhteita vastaavalla jaotelmalla:

A) Ääripäät: TÄYTEYS (aika) – RAJALLISUUS (hetki)

Periaatteet:

- 1) Aika ennen tilaa
- 2) Yksyys ennen konfliktia

B) Ääripäät: IDEALI – TODELLISUUS

Periaatteet:

- 3) Todellisyys ennen ideoita

C) Ääripäät: GLOBALISAATIO – LOKALISAATIO

Periaatteet:

- 4) Kokonaisuus ennen osia¹⁰⁴

Toisen periaatteen, ykseyden ja konfliktin suhteessa yksyys saa etusijan, mutta se ei silti poista konfliktia. Yksyys edustaa täyteyttä, mutta sen voi ymmärtää vain suhteessa konflikteihin ja vastakohtiin – ja toisaalta yksyys on olemassa myös suhteessa näihin.¹⁰⁵ Kolmannen periaatteen, todellisuuden ja ideoiden ääripäissä todellisyys on olemassa ja ideaali on johdettua olemassaolosta. Ideoita tarvitaan todellisuuden ymmärtämiseen ja siihen osallistumiseen. Dialogi näiden välillä tarkoittaa todellisuuden ja sen mahdollisuuksien välistä

¹⁰¹ Borghesi 2018, 114.

¹⁰² Borghesi 2018, 114–115.

¹⁰³ Borghesi 2018, 60.

¹⁰⁴ Borghesi 2018, 119–120.

¹⁰⁵ Borghesi 2018, 115–116.

tarkastelua. Tällä periaatteella on tehtävänä myös torjua ylenmääräinen idealismi ja nähdä historian merkitys konkreettisenä suhteena inkarnaatioon ja pelastuksen historiaan.¹⁰⁶

Neljäs periaatepi yhdessä globalisaation ja lokalisaation kanssa liittyy jo aikaisemmin esiteltyyn universaalien ja partikulaarien suhteeseen. Sovellettaessa kirkkoon tämä suhde näkyy siten, ettei voi olla eristettyjä paikallisia kirkkoja irrallaan katolisesta, universaalista kirkosta – ja toisaalta universaali kirkko ei voi torjua paikallisia todellisuuksia ja niiden tarpeita. Kumpaankin ääripäähän ajautuminen tuhoaisi jännitteisen suhteen, jonka paavi Franciscus näkee Hengen elämän aikaansaamana.¹⁰⁷ Paavi Franciscus käyttääkin ykseyden kuvana geometrista monitahokkaan mallia, jossa on Borghesin mukaan hyvin kuvattuna ajatus ykseydestä erilaisuudessa, yhdestä todellisuudesta, joka kuitenkin ilmenee monikasvoisena.¹⁰⁸

Ääripäiden välillä paavi Franciscus näkee mahdollisuuden saavuttaa synteesi, joka ei kiellä ääripäitä vaan tuo ne yhteen. Synteesi itsessään on dialogi, joka on monimuotoisten ääripäiden matkaamista kohti ykseyttä kolmen eri vaiheen kautta: inspiraation, käsitteellistämisen ja todellisuuden. Ääripäät eivät kuitenkaan saavuta täyttä synteisiä ajassa, mutta voivat silti saavuttaa sen osittain.¹⁰⁹ Edellä kuvattu dialektinen rakenne tarjoaa mahdollisuuden tarkastella maailmaa avoimesti, ilman itseensä sulkeutuneen propositionaalisen mallin taakkaa, joka olisi oman tiukan ideologiansa orja. Välttääkseen sulkeutumisen ja orjuuden on käsitteellistämisen (*conceptualization*), eli opin, oltava Hengen inspiraation ravitsemaa ja suhteessa todellisuuteen. Käsitteellistetty inspiraatio ajaa toimintaan todellisuudessa, ja todellisuus puolestaan avaa uusia käsitteellistämisen mahdollisuuksia Hengen alkuperäisen inspiraation ymmärtämiseksi.¹¹⁰

Paavi Franciscukselle on tärkeää Ignatius Loyolalta periytyvä ajatus siitä, kuinka suuret periaatteet tulee liittää konkreettisiin tilanteisiin ajassa, paikassa ja ihmisten keskellä. Tätä ”konkreettista” ajattelutapaa paavi Franciscus kuvaa usein termillä ”narratiivi”.¹¹¹ Paavi Franciscuksen tapa puhua ja ilmaista itseään on Antonino Spadaron mukaan missionaarista. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että paavi Franciscus pyrkii luomaan tilanteita, jotka kutsuvat myös viestin vastaanottajan aktiiviseksi osapuoleksi kommunikoinnissa. Hän valitsee yksinkertaisen puhutavan, joka on monimutkaisen ajattelun lopputuloksen viestimistä.

¹⁰⁶ Borghesi 2018, 116.

¹⁰⁷ Borghesi 2018, 117–118.

¹⁰⁸ Borghesi 2018, 118.

¹⁰⁹ Borghesi 2018, 121–122.

¹¹⁰ Borghesi 2018, 122.

¹¹¹ Borghesi 2018, 224.

Tämä yksinkertaisuus ei ole teologista vaan evankelistaa yksinkertaisuutta. Sen päämääränä on saavuttaa ihminen ja kutsua häntä dialogiin.¹¹²

Borghesi esittää, että narratiivinen ajattelu on symbolista ajattelua, jossa yksilöt saavat universaalia arvoa. Yksilöt toimivat todistajina (*witness*) synteisin synnylle eri ääripäiden välillä, kuten ideaalien ja historian suhteessa. Konkreettinen symbolis-narratiivinen ajattelu tarjoaa näkymän, jonka tavoitteena on tehdä ylipäätään todistamisen käsitteestä ymmärrettävä. Todistus on itsessään universaali ja konkreettinen samaan aikaan, ja Jeesus Kristus julistaessaan Isän rakkautta, on todistamisen täydellinen esikuva. Todistus kuvaa kansan universaalis-konkreettista tilaa, joka on ääripäät yhdistävä synteisi.¹¹³ Vielä laajemmin tarkasteltuna koko ihmiselämän todellisuus itsessään on partikulaarin ja universaalin yhdistävä tekijä. Todellisuuden käsite on samaan aikaan se, mitä se on, ja kuitenkin enemmän: todellisuus esittää, representoi, enemmän kuin vain välittömästi havaittavan.¹¹⁴

Representaation käsite nousee niin ikään Ignatius Loyolalta perityvästä ignatiaanisesta spiritualiteetista. Hans Urs von Balthasaria lainaten Borghesi kuvaa, kuinka kristityn tulee olla representaatio hänestä, jota hän palvelee. Representaation tulee lävistää koko ihminen, joka säilyessään itsenäisenä persoonana antaa itsensä Jumalan käyttöön.¹¹⁵ Paavi Franciscuksella representaation käsite tuokin todistamiseen voimakkaan fyysikaalisen ulottuvuuden, joka liittyy todistamisen näkemiseen ja koskettamiseen. Kristityn tulee nähdä ja koskettaa toisessa ihmisessä representoituvaa Kristusta.¹¹⁶ Borghesi kuvaa paavi Franciscuksen kommunikoinnin tyyliä mystiseksi empirismiksi, joka näkyy hänen narratiivisessa, realistisessa ja suorassa puhetavassa. Mystiseen empirismiin perustuvalla kommunikoinnin tyylillä paavi Franciscus pyrkii samalla tavoittamaan uskovan kansan, mutta myös aktualisoimaan konkreettisen, tuomaan todellisen Kristuksen läsnäolon tavoitettavaksi.¹¹⁷

Paavi Franciscuksen ontologialle keskeistä on Hans Urs von Balthasarilta omaksuttu ymmärrys olemisen transsendentaaleista suhteessa olioihin: kauneuden, hyvyyden ja totuuden, olemisen transsendentiaalien, tulee realisoitua yhdessä ja kokonaan olemisessa itsessään, jotta oleminen voisi olla todellinen realistinen tila. Ilman transsendentiaalien yhteyttä ja ykseyttä oleminen romahtaa (*ruptures*) idean tasolle.¹¹⁸ Transsendentiaalien

¹¹² Borghesi 2018, 224–225.

¹¹³ Borghesi 2018, 226.

¹¹⁴ Borghesi 2018, 227.

¹¹⁵ Borghesi 2018, 227–228.

¹¹⁶ Borghesi 2018, 228–230.

¹¹⁷ Borghesi 2018, 230.

¹¹⁸ Borghesi 2018, 244.

olemassaolo riippuu myös toisistaan. Totuus on kaunista ja hyvää; hyvä on kaunista ja totta; kaunis on hyvää ja totta.¹¹⁹ Transsendentaalien tavoittaminen ei onnistu pelkällä informaation jakamisella, vaan niistä opettaminen on niiden todistamista.¹²⁰ Transsendentaalit johtavat lopulta niiden alkuperään, Jumalaan, ja siten niiden tavoittaminen olemisen perustana johdattaa ihmisen kohti pyhää.¹²¹ Olemisen perustalla olevat transsendentaalit voivat saada inhimillisen kielen kautta välitettyinä monia toisistaan erillisiä muotoja, mutta syvimmiltään välitetyt muodot eivät ole, eivätkä saa olla, ristiriitaisia.¹²² Yksi ainoa ikuinen Sana, Jeesus Kristus, sisältää kaikki sanat, ja siten Sana on tehtävä ymmärrettäväksi kaikille ihmisille. Käytännössä tämä toteutuu inkulturaation kautta, jossa ihmisille viestitään totuudesta siten, että he voivat sen tavoittaa. Transsendentaalien ykseys ja sisäinen jännitteisyys niiden samanaikaisen ykseyden ja erillisyyden välillä tukeekin paavi Franciscuksen käsitystä todistamisesta. Todistus representoi hyvyyden ja kauneuden muodossa totuuden.¹²³

Todistaminen on syvästi kiinni todellisuudessa. Paavi Franciscus käyttää kuvaa käsistä avaamaan todistamiseen liittyvää fysikaalista, konkreettista kanssakäymistä todellisuuden kanssa. Todistamisen konkretiassa näkyy Borghesin mukaan vahvasti paavi Franciscuksen periaate: todellisuus on ideoita tärkeämpi.¹²⁴ Paavi Franciscus torjuu myös ”keinotekoisien jaottelun” akateemisuuden, opillisuuden ja teologian täydestä erillisyydestä suhteessa pastoraaliseen, käytännössä elettyyn uskoon. Hän näkee teologian muodostavan kokonaisuuden, joka käsittää sekä uskovien tekemisen että ajattelun.¹²⁵ Edellä kuvatussa kokonaisuudessa on siten nähtävissä holistinen tapa hahmottaa todistaminen, joka yhdistää niin arkisen kokemuksen kuin analyyttisemmän ilmauksen uskosta.

¹¹⁹ Borghesi 2018, 246.

¹²⁰ Borghesi 2018, 247.

¹²¹ Borghesi 2018, 250.

¹²² Borghesi 2018, 251.

¹²³ Borghesi 2018, 252.

¹²⁴ Borghesi 2018, 257–258.

¹²⁵ Borghesi 2018, 134.

4. Perheen missionaariset ulottuvuudet paavi Franciscuksella

4.1. Perheen missionaarinen luonne

Amoris laetitia – samoin kuin *Evangelii gaudium* – rakentuvat peruskäsitteiltään ja -käsitteiltään aikaisemman magisteriaalisien opetuksen pohjalta. Tätä voitaneen pitää varsin luonteenomaisena magisteriaalisille dokumenteille ja se on myös missiologian suhteen linjassa Bevansin kuvauksen kanssa katolisen missiologian ominaispiirteistä.¹²⁶ Joka tapauksessa kyseiset kiertokirjeet ilmaisevat uudelleen, uusilla sanoilla ja uusilla painotuksilla Katolisen kirkon oppia paavi Franciscuksen kautta – eikä kyse ole siten vain aikaisemman opetuksen tai julistuksen toistamisesta.

Paavi Franciscus lähestyy kirkon opetusta avioliitosta ja perheestä kerygmaattisesta lähtökohdasta. Kirkon opetuksen avioliitosta voi ymmärtää täysin vain Jumalan rakkauden kautta, joka tulee ilmi Kristuksessa.¹²⁷ Avioliitto-opetuksenkin keskiössä on oltava kirkon perussanoma Kristuksesta. Kerygman julistus on kantava teema paavi Franciscuksen mission teologiassa. Kerygman julistuksen keskeisyys näkyy esimerkiksi *Evangelii gaudiumissa*, jossa ilmaistaan voimakkaasti kerygman ja sen syventämisen keskeisyys kaikessa kirkon opetuksessa.¹²⁸ Paavi Franciscus kehottaa myös ottamaan huomioon viestin välittämisen tavan merkityksen, mikäli lähestymistavaksi, paradigmaattiseksi ja hermeneuttiseksi lähtökohdaksi, halutaan ottaa mission näkökulma.¹²⁹ Kerygmaattisessa lähtökohdassa on osaltaan nähtävissä paavi Franciscuksen liittyminen Vatikaanin toisen kirkolliskokoukseen missionaariseen ymmärrykseen kirkosta ja sen tehtävästä. Kuten Gregory esittää, on missionaarisen toiminnan keskiössä Jumalan pelastuksen lahjan välittäminen maailmalle.¹³⁰

Paavi Franciscus kuvaa yleisellä tasolla modernien 2000-luvun yhteiskuntien olevan syvässä murroksessa ja kriisissä. Yhteiskuntien kriisiytyminen koskee syvästi myös perheitä, joihin individualismi erityisesti iskee.¹³¹ Perhe edustaa myös paavi Franciscukselle yhteiskunnan perussolua, jonka varaan koko muu yhteiskunta rakentuu.¹³² *Amoris laetitiassa* perheen yhteiskunnallista ja kirkollista merkitystä vahvistaa osaltaan voimakas julistus: ”Perheen hyvinvointi on ratkaisevaa maailman ja kirkon tulevaisuudelle”.¹³³ Perheen

¹²⁶ vrt. Bevans 2013, 4.

¹²⁷ AL 59.

¹²⁸ EG 164.–165.; AL 58.

¹²⁹ EG 34.

¹³⁰ Gregory 2013, 156.

¹³¹ EG 66. 67.

¹³² EG 66.

¹³³ AL 31.

asettaminen ratkaisevaan rooliin ihmiskunnan kriisien keskellä korostaa osaltaan näkemystä perheestä tiiviinä osana kirkkoa ja maailmaa laajemmasta perspektiivistä katsottuna – ei vain avioparin parisuhteeseen tai henkilökohtaiseen pyhittymiseen keskittyvänä yksikkönä.

Katolinen kirkko, joka muodostuu samaan aikaan universaalista sanomasta ja partikulaareista kansoista ja kulttuureista, jakaa edellä kuvatun perussolun yhteiskunnan kanssa. Perhe on niin yhteiskunnan kuin kirkon perussolu ja siten perheellä on myös paavi Franciscuksen ajattelussa merkittävä rooli yhteiskuntaa ja kirkkoa muodostavana yksikkönä. Myös käsitys perheestä kirkon perussoluna liittyy vahvasti aikaisempaan magisteriaaliseen opetukseen ja edustaa siten sen jatkumoa.¹³⁴ Yhteiskunnalliset muutokset vaikuttavat katolisiin perheisiin ja sitä kautta Katoliseen kirkkoon – ja Katolisen kirkon toimet vaikuttavat yhteiskunnassa eläviin katolisiin perheisiin ja siten yhteiskuntaan.

Amoris laetitiassa paavi Franciscus toistaa pitkälti samoja teologisia teemoja, joita esimerkiksi Ouellet ja Cloutier pitävät katolisen perhekäsitykselle ja avioliiton käsitteen määrittelylle keskeisinä. Paavi Franciscus liittyy *Gaudium et spesin* ja *Lumen gentiumiin* kuvatessaan avioliittoa rakkauden yhteisöksi sekä perhettä kotikirkoksi.¹³⁵ Keskeinen lähde *Amoris laetitiassa* on myös paavi Johannes Paavali II:n kiertokirje *Familiaris consortio*, joka toimii yhdessä Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen kanssa keskeisenä magisteriaalisena taustana paavi Franciscuksen esittämälle opetukselle avioliitosta ja perheestä *Amoris laetitiassa*.¹³⁶ Vastaavasti *Evangelii gaudiumissa* on vahvasti läsnä niin Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen kuin myös edellisten paavien dokumentit ja opetus.¹³⁷

Myös siis paavi Franciscuksen käsityksessä perheen keskiössä on avioliitto, joka on osa Jumalan alkuperäistä suunnitelmaa ihmiskunnalle.¹³⁸ Kristuksessa avioliitto ja perhe on palautettu alkuperäiseen suunnitelmaan ja niistä on tullut jälleen Kolminaisuuden kuva.¹³⁹ Avioliitto on myös Kristuksessa korotettu sakramentiksi, jossa kirkon kautta Kristus antaa Pyhän Hengen armon perheelle mahdollistaen Jumalan rakkauden evankeliumista todistamisen.¹⁴⁰ Avioliiton sakramentti auttaa avioparia pyhityksessä ja pelastumisessa sekä kuvastaa Kristuksen ja kirkon välistä suhdetta.¹⁴¹ Sakramentaalisessa avioliitossa on keskeistä

¹³⁴ vrt. esim. Ouellet 2015, 22–24.

¹³⁵ AL 67.

¹³⁶ AL 69, 86; O’Collins 2016, 906.

¹³⁷ vrt. esim. EG 32., 44., 112.

¹³⁸ AL 62.

¹³⁹ AL 63.

¹⁴⁰ AL 71.

¹⁴¹ AL 72.

vastavuoroisen lahjan toteutuminen avioparin lahjoittaessa ja ottaessaan vastaan toinen toisensa.¹⁴²

Paavi Franciscuksen opetuksessa on edellisen kappaleen mukaisesti läsnä paavi Johannes Paavali II:n opetuksen mukainen näkemys avioliitosta alkukantaisena, alkuperäisenä ja muinaisena sakramenttina. Ouellet kuvaa alkukantaisen sakramentin käsitteen ilmaisevan paavi Johannes Paavali II:n opetuksessa Luojan rakkauden ja luomisen hedelmällisyyttä – mutta joka on syntiinlankeemuksessa menettänyt kyvyn välittää yliluonnollista hedelmällisyyttä.¹⁴³ Paavi Franciscus viittaa myös paavi Johannes Paavali II:n opetukseen kuvatessaan ihmispersoonaa olemukseltaan ja luonteeltaan sosiaaliseksi ja avioparia sekä perhettä tämän sosiaalisen ulottuvuuden ensimmäisenä ja alkuperäisenä ilmauksena.¹⁴⁴

Avioliitolle on paavi Franciscuksen mukaan myös olennaista sen solmiminen vapaasti sekä ruumiillinen, seksuaalinen yhteys aviopuolisoiden välillä. Tälle seksuaaliselle yhteydelle on myös olemuksellista sen suuntautuminen miehen ja naisen väliseen rakkauteen sekä suvunjatkamiseen.¹⁴⁵ Paavi Franciscus liittyy tässäkin kohtaa paavi Johannes Paavali II:n ruumiin teologiasta nousevaan lahjan teologiaan ja katsoo sukupuolisen yhteyden merkityksen sekä vastavuoroisen täydellisen lahjan periaatteen perusteella seksuaalisuudelle olevan olemuksellista avoimuus uudelle elämälle.¹⁴⁶ O’Collins huomauttaa, etteivät paavi Franciscuksen viittaukset esimerkiksi paavi Paavali VI:n *Humanae Vitae*en ja siinä ilmaistuun opetukseen kaikkien aviollisten aktien avoimuudesta elämälle – eli niin kutsuttuun ”ehkäisykieltoon” – ole saman suuntaisia kuin esimerkiksi paavi Johannes Paavali II:n opetuksessa, on elämälle avoimen seksuaalisuuden teema vahvasti läsnä monin kohdin *Amoris laetitiassa*.¹⁴⁷

Amoris laetitiassa ilmaistaan myös käsitys avioliiton sakramentin nousevan kasteen sakramentista. Kaste tekee aviopuolisot kykeneviksi solmimaan avioliiton Herrassa.¹⁴⁸ Paavi Franciscus asettuu myös selvästi kannattamaan läntistä perinnettä avioliiton sakramentin toimituksesta, jossa aviopuolisot nähdään sakramentin jakajina – eikä vihittyä viranhaltijaa,

¹⁴² AL 73.; Näissä ja seuraavissa avioliiton olemusta käsittelevissä *Amoris laetitian* kolmannen luvun (AL 59. – 88.) kohdissa on nähtävissä Hünemannin mukaan paavi Franciscuksen liittyminen *Amoris laetitian* julkaisua edeltäneiden perheen synodien kollegiaalinen ymmärrys, johon paavi Franciscus osaltaan yhdistyy – ja jolle hän antaa arvoa ottamalla synodien dokumentit *Amoris laetitian* merkittäväksi taustamateriaaliksi. Hünemann 2017, 92; ks myös kollegialisuudesta ja perheen synodien viimeisestä asiakirjasta *Relatio finalis* osana *Amoris laetitian* taustalla vaikuttavaa kontekstia O’Collins 2016, 910–914.

¹⁴³ Ouellet 2015, 147–148.

¹⁴⁴ AL 316.

¹⁴⁵ AL 74., 80.

¹⁴⁶ AL 80.; vrt. Ouellet 2015, 98–100.

¹⁴⁷ O’Collins 2016, 917.

¹⁴⁸ AL 75.; Hünemann 2017, 94.

kuten itäisissä riituksissa on ollut tapana. *Amoris laetitia* ei kuitenkaan sisällä suoraa magisteriaalista ilmausta itäisen perinteen viranhaltijan läsnäoloon liittyvästä vaatimuksesta, vaan paavi Franciscus ennemminkin kehottaa syvempään asian tutkiskeluun.¹⁴⁹

Paavi Franciscus antaa kirkon ja perheen suhteelle useita vastavuoroisia ulottuvuuksia, lähtien aina lapsista ja lasten kasvatuksesta, joka – vanhemmille avioliiton sakramenttista nousevan opetustehtävän kautta muodostuvana perustavana oikeutena – osaltaan myös rakentaa kirkkoa. Samalla tässä vastavuoroisessa suhteessa kirkko on kutsuttu tukemaan perheitä kasvatustyössään.¹⁵⁰ Perhe toimii muistutuksena kirkolle Kristuksen rakkaudesta ja antaa lapsille ensimmäisen kokemuksen kristinuskosta – mutta myös syvemmin Kolminaisuutta kuvastavasta persoonien yhteisöstä.¹⁵¹ Kirkko itsessään on perheiden perhe, jossa vastavuoroisesti perhe on hyväksi kirkolle ja kirkko perheelle. Siten perheen tukeminen ei tue vain siinä eläviä yksilöitä, vaan koko laajempaa kirkollista yhteyttä ja yhteisöä.¹⁵² Tämä näkemys vastavuoroisuudesta näkyy myös *Evangelii gaudiumissa*, jossa paavi Franciscus kuvaa paikallista seurakuntaa ilmaisulla yhteisöjen yhteisö, jonka, toimiakseen tarkoituksenmukaisesti lähetystyön rakenteena, tulee olla todellisessa yhteydessä perheisiin ja kansan elämään.¹⁵³

Evangelii gaudiumissa paavi Franciscus esittää kasteen sakramentin olevan avainasemassa myös jokaisen kristityn missionaarisen kutsumuksen muodostumiseen. Kasteen kautta Pyhän Hengen vaikutuksesta jokainen kristitty on missionaarinen opetuslapsi (*engl. missionary disciple*; KATT:n suomennos *lähestysopetuslapsi*). Tämä tarkoittaa sitä, että jokainen kristitty on kutsuttu, riippumatta lähtökohdistaan, uskonsa tasosta tai asemastaan, olemaan evankelioinnin aktiivinen subjekti. Osallistuakseen kirkon lähetystehtävään ei tarvita lähtökohtaisesti muuta, kuin kohtaaminen Jumalan ja Hänen rakkautensa kanssa. Tämä kokemus on kaiken lähetystoiminnan lähtökohta.¹⁵⁴ Jumalan kohtaamisen ensisijaisuus voidaan nähdä linkittyvän aikaisemmin esitettyyn kerygmaattiseen paradigmaan – kohtaamisen kokemus edellyttää tietyssä määrin perussanomaa, jonka vastaanottaminen synnyttää Jumalan kohtaamisen.

Mari-Anna Auvinen-Pöntinen näkee missionaarisessa opetuslapseudessa ekumeenisen korostuksen.¹⁵⁵ Kasteen kautta omaksuttu kutsu koskee myös niitä kastettuja kristittyjä, jotka

¹⁴⁹ AL 75.; vrt. Ouellet 2015, 64–66.

¹⁵⁰ AL 85.

¹⁵¹ AL 72., 86.

¹⁵² AL 87.

¹⁵³ EG 28.

¹⁵⁴ EG 120.

¹⁵⁵ Auvinen-Pöntinen 2015.

ovat kirkon näkyvän yhteyden ulkopuolella. Auvinen-Pöntinen näkee missionaarisen opetuslapseuden liittyvän siten tiiviisti *missio Dei* käsitykseen Jumalasta mission lähtökohtana. Hän vertaa vastaavan lähestymistavan löytyvän esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvoston vuoden 2012 missiota käsittelevässä asiakirjassa *Yhdessä kohti elämää* (*Togheether towards life*). Molemmissa dokumenteissa, *Evangelii gaudiumissa* ja *Yhdessä kohti elämää* on nähtävissä Auvinen-Pöntisen mukaan kutsumus kääntymykseen, jossa uudelleenarvioidaan nykyaikaista kulutuskulttuuria ja muita poissulkemisen muotoja.¹⁵⁶ Auvinen-Pöntisen tekemät huomiot sekä paavi Franciscuksen esittämä kutsu kaikille kastetuille missionaariseen uudistumiseen linkittyvät osaltaan Bevansin katolisen missiologian ekumeenisen luonteen periaatteeseen. Nähtävissä on toisaalta myös ajatus missiosta kirkolle uskottuna tehtävänä, vaikka Jumalan toiminta voikin ulottua – esimerkiksi kasteen kautta Pyhän Hengen toimintana – kirkon näkyvien rajojen ulkopuolelle.¹⁵⁷ Missionaarisen opetuslapseuden käsitteessä on myös nähtävissä samankaltaista painotusta, kuin esimerkiksi Rubio esittää kuvatessaan opetuslapseutta kristittyjen ensisijaisena identiteettinä myös avioliitossa.¹⁵⁸

Koska missionaarinen opetuslapseus koskee kaikkia kristittyjä riippumatta heidän asemastaan kirkossa tai yhteiskunnassa, on luonnollista ulottaa tähän liittyvät elementit myös katoliseen ja kristittyyn perheeseen. Siinä missä jokainen kristitty on kirkon, ja ennen kaikkea Jumalan, mission subjekti, voidaan näistä subjekteista muodostuneen perheen nähdä toteuttavan perussoluna tätä subjektiutta yhteisöllisessä muodossa. Tässä mielessä esimerkiksi Rubion painotus kristittyjen vanhempien yleisestä missionaarisuudesta – joka tosin hänen kuvauksessaan vaikuttaa olevan laadullisesti suurempaa kuin tietynlainen perheen sisäinen tai erityinen missionaarisuus – ja missionaarisesta kaksoiskutsumuksesta löytävät paikkansa kasteen, Pyhän Hengen ja Jumalan kohtaamisen synnyttämästä missionaarisesta kutsusta.

Missionaarista opetuslapseutta voisi pitää käänteinä personalistiseen, yksilöllisen kokemuksen korostamisen suuntaan, ellei siihen liittyisi lopulta vahva osallistuminen myös kirkon yhteiseen missioon.¹⁵⁹ Vaikka kyseessä onkin lähtökohdiltaan Jumalan missio, *missio Dei*, johon osallistumiseen on jokaisella kastetulla subjektiivinen kutsu, on kyseinen Jumalan

¹⁵⁶ Auvinen-Pöntinen 2015.

¹⁵⁷ vrt. esim EG 30. ”[Paikalliskirkossa] on läsnä ja toimii yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen Kristuksen Kirkko”; Bevans 2013, 5.

¹⁵⁸ vrt. Rubio 2003, 97–99.

¹⁵⁹ Personalistinen tai individualistinen näkökulma on havaittavissa ajatuksessa jokaisen subjektin subjektiivisen kokemuksen korostamisessa yksilöllisen missionaarisen toiminnan lähtökohtana. Vastaava personalismin ja tietynlaisen ekklesialismin tai objektivismin vastavuoroisuus näkyy esimerkiksi avioliiton ja kirkon välisen suhteen tarkastelussa. Avioparin personalistinen kehitys on tärkeää ja se luo myös perustan laajemmalle ”domestiselle” kehittymiselle ja osallistumiselle.

missio luonteeltaan *Evangelii gaudiumin* mukaan yhteisöllistä. Tämä näkyy esimerkiksi kuvauksessa kirkosta, joka on missioon osallistuvien opetuslasten yhteisö, joka on vastaanottanut Jumalan tekemän aloitteen.¹⁶⁰ Jälleen, verrattuna Bevansiin, on *Evangelii gaudiumissa* vahvasti läsnä missiologian periaate koskien niin mission olemuksellista luonnetta jokaisen kristityn elämässä nimenomaan kasteen kautta.¹⁶¹

Missionaarinen opetuslapseus yhdessä missionaarisen kirkon kanssa tekevät siis myös perheestä olemukseltaan missionaarisen yhteisön. Ajatus perheestä missioon osallistuvana yhteisönä ei ole tietenkään uusi, mikä näkyy jo esimerkiksi aikaisemmin esitetyssä paavi Johannes Paavali II:n *Familiaris consortion* perheen missiota käsittelevässä osiossa.¹⁶² Ouellet kuvaa paavi Johannes Paavali II:n teologiasta nousevan painotuksen rakkaudesta niin kotikirkon kuin tämän kotikirkon missionkin perustana. Rakkaus ei kuitenkaan ole, Ouelletin mukaan, personalistista ja subjektiivista vaan myös kirkollista ja siten objektiivista.¹⁶³ *Amoris laetitiassa* ei sellaisenaan toisteta *Familiaris consortion* kuvausta erilaisista missionaarisista tehtävistä. Sen sijaan paavi Franciscus näyttäisi keskittyvän juuri rakkauden ensisijaisuuteen perheen, kotikirkon, olemuksen keskiössä. Painotus on nähtävissä erityisesti *Amoris laetitian* luvussa 4, otsikoltaan ”Rakkaus avioliitossa”, jossa hän vaikuttaisi jakavan näkemyksen aviollisen rakkauden subjektiivisen ja objektiivisen ulottuvuuden syvästä yhteydestä.

Tapa, jolla paavi Franciscus käsittelee aviollista rakkautta, ei ole kuitenkaan systemaattinen teologinen analyysi rakkauden käsitteestä. Lähestymistapaa voisi kutsua kenties ennemminkin – jos ei pastoraaliseksi niin – empiiriseksi ja katekeettiseksi. Rakkauden käsitteen tarkastelun lähtökohdaksi paavi Franciscus ottaa *Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä* löytyvän apostoli Paavalin rakkaushymnin, jossa esiintyvää kuvausta rakkaudesta ”eletään todeksi ja vaalitaan elämässä” ja jonka merkityksiä sovelletaan ”jokaisen perheen konkreettiseen elämään”.¹⁶⁴ Tässä on nähtävissä Borghesin kuvaama paavi Franciscuksen painotus kristillisen todistuksen näkymiseen konkreettisesti ja fysikaalisesti – mikä puolestaan liittyy vahvasti paavi Franciscuksen dialektiikkaan ja periaatteeseen ”todellisuus on ideoita tärkeämpi”.¹⁶⁵ Peter Hünermann taas kuvaa lukua neljä sakramentin perustavanlaatuisen osien alueiden yksityiskohtaisemmaksi kuvaukseksi, jossa mysteerin yksittäisiä elementtejä analysoidaan yksi kerrallaan.¹⁶⁶

¹⁶⁰ EG 24.

¹⁶¹ vrt. Bevans 2013, 4.

¹⁶² vrt. esim. FC 17.

¹⁶³ Ouellet 2015, 180.

¹⁶⁴ AL 90.

¹⁶⁵ Borghesi 2018, 116, 256–268.

¹⁶⁶ Hünermann 2017, 96.

Amoris laetitian neljännen luvun alkupuoliskoa (90. – 119.) voisi kuvata myös jossain määrin eksegeettiseksi raamattukomentaariksi, jossa paavi Franciscus syventyy toisaalta sanojen alkukielisiin merkityksiin mutta myös täydentää tulkintaansa juuri toisilla Raamatun kohdilla.¹⁶⁷ Samoin myös luvun loppuosa (120. – 164.) keskittyy niin ikään konkreettisiin tilanteisiin ja näkökulmiin, joita aviollisen rakkauden ympärillä esiintyy, siirtyen kuitenkin vahvemmin uudempiin magisteriaalisiin lähteisiin opetuksensa taustana. Raamattua vahvasti hyödyntävä ilmaisutapa – joka on läsnä myös *Amoris laetitian* ensimmäisessä luvussa psalmi 128:n pohjalta tehdyssä hyvin samankaltaisessa kommentaarissa tai katekeesissa – voidaan nähdä jatkumona *Evangelii gaudiumissa* käsiteltyihin evankelioinnin aihepiireihin, joista yhtenä keskeisenä teemana paavi Franciscus nostaa esiin Raamatun keskeisyyden niin kaiken evankelioimisen lähteenä kuin katekeesin ja evankelioinnin hedelmöittäjänä.¹⁶⁸ Tässä kommentaarissa ja katekeesissa paavi Franciscus käsittelee rakkauden sisäistä olemusta, johon liittyvät rakkaushymnissä esiintyvät luonnehdinnat kuten anteeksianto, kaikessa toivominen, kaikessa uskominen ja niin edelleen. Jokaiseen olemusta kuvaavaan teemaan liittyy kuitenkin konkreettinen kuvaus tämän ominaisuuden näkymiseen, kuten esimerkiksi ”kaiken se kestää” tarkoittavan puhumista hyvää puolisoista huolimatta tämän vajavaisuuksista ja toisaalta pidättäytymistä vaatimasta puolisoa olemaan täydellinen rakkaudessaan itseä kohtaan.¹⁶⁹ Siten siis rakkaus, joka on perheen ensisijainen missio, saa *Amoris laetitiassa* konkreettista, elettyyn elämään yhdistyvää magisteriaalista muotoilua. Abstraktista kuvauksesta tulee paavi Franciscuksen ilmaisussa fysikaalista ja empiiristä.

Paavi Franciscuksen kuvaus toisaalta perheestä ja toisaalta jokaisesta kristitystä missionaarisena subjektina resonoi vahvasti Hans Urs von Balthasarin kuvaaman kristosentrisen antropologian kanssa, jota Ouellet puolestaan on soveltanut perheeseen. Balthasar tekee erottelun hengellisen subjektin ja teologisen persoonan välillä. Ensimmäinen kuvastaa klassisen teologian käsitystä persoonasta, jonka päälle rakentuu Balthasarin käsitys teologisesta persoonasta. Teologinen persoona on hengellinen subjekti, joka on saanut Jumalan Sanalta yliluonnollisen mission, tehtävän – joka on syvimmiltään ”olla pylväs” Jumalan temppelissä. Kristus on tämän personalisoitumisen arkkityyppi, jossa Sana personalisoi ihmissubjektin – ja jossa persoona ja missio yhtyvät.¹⁷⁰ Kristuksessa persoonan ja mission yhteys on olemassa jo lähtökohtaisesti (*a priori*), mutta muiden on vastaanotettava

¹⁶⁷ vrt. esim AL 91., 93., 95.

¹⁶⁸ EG 174.–175.

¹⁶⁹ AL 113.

¹⁷⁰ Ouellet 2015, 177.

personalisaatio jälkikäteen (*a posteriori*) vastatessaan Jumalan kutsuun. Samalla, vastatessaan Jumalan kutsuun, ihminen liittyy Kristukseen universaaliin missioon ja siten osaksi kirkollista todellisuutta. Siten yksilö ja yhteisö muodostavat ja määrittävät toinen toisiaan eikä niitä voida erottaa.¹⁷¹

Ouellet esittää, että edellä kuvastusta Balthasarin antropologisesta lähtökohdasta on mahdollista luoda syvempi yhteys kirkon ja kotikirkon, perheen, suhteessa. Balthasarin lähtökohdasta voidaan missionaarisuus nähdä olemuksellisenä kirkolle ja perheelle – koska jokaisen (teologisen) persoonan identiteetti määräytyy kuulumisena Kristukseen hänen kirkkonsa kautta. Koska ihmisen suhde Kristukseen määräytyy persoonan ja mission yhteydestä ja Balthasar esittää tämän mission tapahtuvan Hengessä, katsoo Ouellet Balthasarin liittävän yksiön entistä tiiviimmin osaksi yhteisöä. Yksilöllä ei ole vain kirkollista ulottuvuutta, vaan yksilö itsessään määrittänyt kirkollisen luonteen (*ecclesial character*) kautta. Siten missionaarisuus tai kirkollisuus eivät ole ulkoisia ulottuvuuksia vaan yksilön sisäisiä, identiteettiä määritteleviä ominaisuuksia. Balthasarin kuvaama ”dramaattinen” mission ja persoonan yhteys liittää Ouelletin mukaan kirkon ekklesiaalisen ja missionaarisen luonteen syvästi osaksi perhettä – hyläten samalla täysin ajatuksen siitä, että missio olisi jotain ulkoista ja lisättyä perheessä.¹⁷² Vastaavia piirteitä on nähtävissä etenkin missionaarisen opetuslapseuden käsitteessä, joka yhdistää missionaarisuuden osaksi kristittynä olemisen substanssia. Piirteitä on nähtävissä myös *Amoris laetitiae* kuvauksissa avioparista Jumalan rakkauden välittäjinä sekä perheestä kirkon olemusta määrittävänä perussoluna.

Paavi Franciscus nostaa *Amoris laetitiae* esille myös perheen antropologian käsitteen torjuessaan näkökantoja, joissa asetetaan yksilön psykososiaalinen kokemus omasta sukupuolestaan normatiiviseen asemaan suhteessa ihmisluonnon, perheen ja avioliiton määrittelyyn.¹⁷³ Vaikka perheen antropologiaa ei tässä yhteydessä avata laajemmin, liittää paavi Franciscus siihen vahvan vaatimuksen ”ottaa luomakunta vastaan lahjana” ja pitää yhdessä ”todellisuuden erottamattomat ulottuvuudet”. Tämän perusteella voitaneen päätellä paavi Franciscuksen kiinnittyvän tulkintaperinteeseen, jossa ihmisen geneettinen sukupuoli ja ylipäätään ihmisruumis liittyvät normatiivisena ihmisyksilöä määrittelevällä tavalla ihmisyksilön substanssiin, olemukseen itsessään. Kuten edellä on kuitenkin nähty, eivät perheen antropologiset ulottuvuudet rajoitu paavi Franciscuksella pelkästään fysikaalisiin

¹⁷¹ Ouellet 2015, 178.

¹⁷² Ouellet 2015, 178–179.

¹⁷³ AL 56.

ilmentymismuotoihin, kuten ruumiiseen tai sukupuoleen, vaan siihen liittyy vahvasti ihmispersoonan henkiset näkökulmat sekä sosiaalisen ulottuvuus.

Hedelmällisyys on niin ikään keskeinen avioliittoon ja perheeseen liittyvä teema *Amoris laetitiassa*, mikä näkyy vastaavasti luvussa viisi, joka käsittelee yksinomaan tätä aihepiiriä.¹⁷⁴ Hedelmällisyyden teema on läsnä myös paavi Franciscuksen käydessä läpi Raamatun jakeita *Amoris laetitian* ensimmäisessä luvussa. Mikäli pariskunta rakastaa ja synnyttää elämää, muodostaa se todellisen, Jumalan olemusta ilmaisevan merkin. Hedelmällinen rakkaus symboloi Jumalan sisäistä elämää, mikä puolestaan mahdollistaa Jumalan mysteerin syvemmän tuntemisen hedelmällisyyden symbolin kautta. Paavi Franciscus asettaa pariskunnan hedelmällisen rakkauden myös pelastushistorialliseen kontekstiin esittäessään suvunjatkamiskyvyn pelastushistorian kehittymisen tieksi.¹⁷⁵

Myös hedelmällisyyden suhteen voidaan nähdä yhtymäkohtia Balthasarilta, mutta myös Adrienne von Speyriltä, inspiraatiota saaneen Ouelletin kuvaaman kristosentriseen antropologian kanssa. Ouellet kuvaa avioliiton hedelmällisyyden tuovan antropologisella ja kirkollisella kielellä ilmi Kolminaisuuden hedelmällisyyttä.¹⁷⁶ Hedelmällisyys ei ole kuitenkaan vain biologiseen lisääntymiseen liittyvä, vaan on – niin paavi Franciscuksella kuin Ouelletilläkin – laajempi hengelliseen ulottuvuuteen ulottuva käsite. Jumalan sisäinen hedelmällisyys tulee Ouelletin mukaan julki erityisesti ristillä, Kristuksen kärsimyksen, kuoleman ja ylösnousemuksen kautta vuodatetussa armossa – samoin paavi Franciscus ilmaisee aviopuolison välisen sakramentin ilmaiseman rakkauden ja yhteyden presentoivan reaalisesti Kristuksen kirkkoa kohtaan osoittamaa rakkautta.¹⁷⁷ Paavi Franciscus antaa kuitenkin myös suvunjatkamiselle hengellistä merkitystä esimerkiksi kuvatessaan vanhempien lähtökohtaista rakkautta uutta elämää, lasta, kohtaan kuvaksi Jumalan aloitteellisesta rakkaudesta.¹⁷⁸

Vaikka paavi Franciscus antaakin perheelle ja avioliitolle suuren arvon, on hänelle myös naimattomuudella ja selibaatilla oma tärkeä merkityksensä. *Amoris laetitiassa* neitsyys kuvataan rakkauden muotona, joka ilmaisee eskatologista odotusta sekä missionaarista asennetta evankeliumin julistamisen etusijasta yksilön elämässä.¹⁷⁹ Avioliitto ja naimattomuus eivät siten ole vastakohtia vaan ne ovat saman jumalallisen rakkauden erilaisia

¹⁷⁴ AL 165.

¹⁷⁵ AL 11.

¹⁷⁶ Ouellet 2015, 154–155.

¹⁷⁷ Ouellet 2015, 154–155; AL 73., 125.

¹⁷⁸ AL 166.

¹⁷⁹ AL 159.

ilmauksia.¹⁸⁰ Paavi Franciscus perustaa näkemyksensä niin ikään ruumiin teologiaan ja liittyy siten jälleen magisteriaalisen opetuksen kontekstiin.

Hünemannin mukaan *Amoris laetitian* keskeisenä uutuuksena on siinä esiintyvä holistinen kuva perheestä. Hän rakentaa argumenttinsa kuuden *Amoris laetitiasta* hänen mukaansa löytyvän innovaation varaan ja kuvaa tämän tavan ilmaista avioliittoa olevan selvästi kokonaisvaltaisempi kuin analyysin vertailukohtana oleva Vatikaanin toista kirkolliskokousta edeltävä magisteriaalinen teologia. Hünemann tosin mainitsee näiden holististen elementtien olevan nähtävissä jo Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeisessä teologiassa, mutta esittää *Amoris laetitian* olevan ensimmäinen kaikki elementit yhteen kokoava holistinen teologinen kuvaus avioliitosta.¹⁸¹ Hünemannin analyysia voisi kuitenkin kritisoida esimerkiksi sen lähtökohdasta ottaa vertailuun juuri 1930 julkaistu *Casti connubii*, ja kuvata *Amoris laetitia* tähän verrattuna selvästi uutena avauksena. Monin kohdin on nähtävissä *Amoris laetitiassa* kuvausten ja uusienkin avauksien rakentuvan juuri Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeisen magisteriaalisen teologian varaan, jolloin vertailu näihin olisi saattanut antaa laajemman kuvan *Amoris laetitian* asemoitumisesta moderniin katoliseen magisteriaaliseseen avioliittoteologian kontekstiin. Joka tapauksessa Hünemannin esittämä väite avioliiton holistisesta kuvauksesta *Amoris laetitiasta* vaikuttaa oikean suuntaiselta verrattuna aikaisemmin käsiteltyihin eri näkökulmiin sekä paavi Franciscuksen holistiseen ymmärrykseen missiosta osana kaikkea kirkon toimintaa ja olemusta.

Perussoluna perhe toimii siis subjektina, toimijana, joka mahdollistaa kirkon konkreettisen ja partikulaarin toiminnan. Holistisesta missiologiasta katsottuna perhe on myös kasteen kautta mission subjekti olemuksestaan käsin. Perheessä toteutuu erityisellä tavalla myös Jumalan, pyhän Kolminaisuuden läsnäolo ”aviollisen yhteyden temppelissä”.¹⁸² Paavi Franciscuksen voikin nähdä rakentavan opetuksensa perheen ja avioliiton olemuksesta aikaisemman magisteriaalisen teologian käyttämien käsitteiden ja käsitysten varaan. Toisaalta esimerkiksi missionaarisen opetuslapseuden käsitteen painottaminen antaa oman sävynsä sille, kuinka jokainen kristitty on vakaasti ja painokkaasti kutsuttu osallistumaan missioon.

¹⁸⁰ vrt. AL 160. 161.

¹⁸¹ Hünemann 2017, 102–103; Hünemannin kuvaavat uudet ”innovaatiot ovat tiivistetysti: 1) Aviollinen rakkaus on itsessään kuvaus Kristuksen ja kirkon välisestä rakkaudesta; 2) Avioliiton sakramentti on elämän liitto, ei vain juridinen sopimus; 3) Avioliitto on altis ympäristön synnyttämille riskeille ja haasteille, mikä puolestaan sijoittaa avioliiton historialliseksi osaksi todellisuutta; 4) Historiallisuus asettaa avioliiton osaksi vaiheittaisuutta, eli yksilön ymmärrys avioliitosta kehittyy vaiheittain historiallisesti; 5) Elämän liiton hauraus ja epätäydellisyys antavat mahdollisuuden nähdä myös jossain määrin analogisia elementtejä myös kirkon opetuksen näkökulmasta epätäydellisissä parisuhdemuodoissa; 6) Avioliiton sakramentti ei ole ulkoinen asia kirkossa, vaan se kuuluu kirkkoon ja muodostaa kirkon kotikirkossa.

¹⁸² AL 314.

Tarkasteltuna esimerkiksi Cloutierin esittämien kategorioiden kautta vaikuttaisi paavi Franciscuksen opetus sijoittuvan osaltaan *domestiseen* käsitykseen avioliitosta ja perheestä, sisältäen kuitenkin voimakkaan *personalistisen* ja *avioillisen* pohjavireen.

4.2. Inkulturaatio, todistus ja perhe

Kuten jo aikaisemmin todettiin, pitää paavi Franciscus perhettä ja sen yhteiskunnallista tilaa voimakkaasti tulevaisuutta määrittelevänä tekijänä, niin kirkon kuin yleisemmin yhteiskunnan suhteen.¹⁸³ Tämä asemointi asettaa perheen siten yhteiskuntien – ja niistä muodostuvien kansojen – keskiöön. Saman asemoinnin toki voi nähdä jo ajatuksessa perheestä yhteiskunnan ja kirkon perussoluna. Perhe muodostaa paavi Franciscuksen mukaan synteetin, joka on ”julkisen ja yksityisen yhdyspiste”. Tämän seurauksena avioparin on oltava myös tietoinen sosiaalisista velvollisuuksistaan.¹⁸⁴ Perheen yhteiskunnallisessa ulottuvuudessa paavi Franciscus painottaa laajemman kontekstin hahmottamista. Perhe ei voi vain eristäytyä itseensä, vaan sen on ulotuttava myös laajempaan yhteisöön.¹⁸⁵ Aviopari on kutsuttu ulottamaan kokemansa rakkaus myös yhteiskunnalliseen todellisuuteen.¹⁸⁶

Amoris laetitiassa todetaankin perheen olevan kirkon pastoraalitoimijajulistaessaan erityisellä tavallaan evankeliumia ja antamalla oman todistuksensa – niin köyhien vastaanottamisen kautta kuin osallistumalla oman kulttuurinsa ja yhteiskunnallisen kontekstinsa sosiaalisten rakenteiden muokkaamiseen oikeudenmukaisempaan suuntaan laupeuden tekojen kautta. Tämän todistuksen ytimessä on viimekädessä kerygmaattinen lähtökohta ja Jumalan rakkauden julistaminen, mikä puolestaan manifestoituu Kristuksen täydellisessä itsensä lahjoittamisessa. Kerygmaattisesta todistuksesta ja kokemuksesta käsin perheestä tulee toisaalta kotikirkko mutta myös ”yhteiskunnan evankelioinnin hapate”.¹⁸⁷

Kuten Borghesi esittää, on paavi Franciscuksen ajattelussa konkreettisella ja fyysikaalisesti havaittavalla todistamisella keskeinen asema. Todistamisen tematiikka on läsnä myös *Evangelii gaudiumissa* sekä *Amoris laetitiassa* ja edellä esitetyt esimerkit osoittavat perheellä olevan merkittävä rooli tämän todistuksen konkretisoitumisessa. Perheessä, jonka konkreettisessa elämässä paavi Franciscuksen mukaan ”asuu Herran läsnäolo”, voidaan nähdä Borghesin esittämä painotus paavi Franciscuksen ajattelun empirismistä ja todistamisen konkretiasta.¹⁸⁸

¹⁸³ AL 31.

¹⁸⁴ AL 181.

¹⁸⁵ AL 196., 197.

¹⁸⁶ AL 183.

¹⁸⁷ AL 290.

¹⁸⁸ AL 315.; Borghesi 2018, 228–230.

Perheen erityisestä spiritualiteetista kirjoittaessaan paavi Franciscus toteaa sen toteutuvan perheen ollessa samalla niin kotikirkko kuin ”elintärkeä solu maailman muuttamiseksi”. Perheessä näkyvä sosiaalinen rakkaus on kuva Kolminaisuudesta ja siten juuri sosiaalisen rakkauden luonteessa on syvimmitään synteesi perheen hengellisen todellisuuden ja perheen ydinperheestä laajempaan ympäristöön suuntautuvan mission välillä. Tässä synteessissä tulee lopulta nähtäväksi perussanoman, kerygman, kaikki yhteisölliset vaatimukset.¹⁸⁹ Perheellä on siten nähtävissä merkittävä, jopa olemuksellinen, rooli kirkon mission yhteiskunnallisen ulottuvuuden toteutumisessa.

Sekä Stephen Bevans että Laurenti Magesa näkevät inkulturaation olevan keskeinen teema *Evangelii gaudiumissa*.¹⁹⁰ Magesa näkee *Evangelii gaudiumin* kuvauksen inkulturaatiosta tarjoavan uutta näkökulmaa esimerkiksi aikaisemmin vallinneeseen näkemykseen evankelioinnista käännyttämisenä ja samalla myös ottavan käytäntöön Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen opetusta.¹⁹¹ Bevans puolestaan näkee juuri kirkon viestin kontekstualisoinnin olevan keskeinen *Evangelii gaudiumissa* esiintyvä painotus. Kontekstualisoinnin tulee tapahtua niin viestin sisällön painotuksissa kuin myös viestin muodon ilmaisun kautta erilaisiin kulttuureihin ymmärrettävällä tavalla. Bevans katsookin koko prosessin, inkulturaation ja kontekstualisoinnin olevan paavi Franciscukselle itsessään evankelion muotoja.¹⁹² Inkulturaation, ja siihen liittyvän kontekstualisoinnin, aihealueet ovatkin dokumentissa vahvasti läsnä. Kokonaisten kulttuurien evankelointi on yksi tärkeä osa paavi Franciscuksen ”lähetysnäkyä” ja tässä yhteydessä hän ottaa esille myös perheet kulttuurissa tapahtuneen evankelion ja kristinuskon inkulturaation välittäjinä.¹⁹³

Yksittäisillä, paikallisilla erilaisten kansojen erilaisilla kulttuureilla on oma itsenäinen arvonsa paavi Franciscuksella. Eri kansoista muodostuva kirkko, Jumalan kansa, sisältää erilaisia kulttuureja ja elämäntapoja, jotka vastaanottavat kristinuskon ja evankeliumin omalla kulttuurille luontevalla tavalla.¹⁹⁴ Tämä kulttuurien moninaisuus rikastuttaa kirkkoa, mutta se pitää myös ymmärtää oikein: se ei uhkaa kirkon ykseyttä vaan ne tulevat Pyhän Hengen vaikutuksesta ykseyden osaksi – samalla ei kuitenkaan mikään kulttuurin muoto itsessään ole ylivertainen, riippumatta esimerkiksi kulttuurin vanhoista juurista.¹⁹⁵ Kulttuurit siis itsessään inkulturoituvat kirkkoon ja kirkko myös kulttuureihin, mutta täysin tasapainoisen

¹⁸⁹ AL 324.

¹⁹⁰ Bevans 2014; Magesa 2015.

¹⁹¹ Magesa 2015.

¹⁹² Bevans 2014.

¹⁹³ EG 69., 70.

¹⁹⁴ EG. 115., 116.

¹⁹⁵ EG. 117.

vastavuoroista tämä prosessi ei paavi Franciscukselle ole. Kirkolla sinänsä ei pitäisi olla omaa kulttuuria sanan samassa merkityksessä kuin erilaisilla kansoilla on kulttuuri. Kirkko ja kristinusko toimivat kulttuureja yhdistävänä, mutta myös muokkaavana tekijänä – joka ikään kuin ”puhdistaa” kulttuurin kristinuskolle vieraista tai vääristä arvoista, käytänteistä ja uskomuksista. Paavi Franciscuksella sama ajatus on ilmaistu hienovaraisemmin hänen kirjoittaessaan Pyhän Hengen hedelmöittävän kristinuskon vastaanottaneen kulttuurin evankeliumin muuttavalla voimalla.¹⁹⁶ Painotuksessa, jossa Pyhä Henki nähdään ykseyden takeena myös moninaisuuden keskellä, on jälleen nähtävissä *missio Dei* mukainen ajatus Jumalasta mission ensisijaisena toimijana. Samoin inkulturaation suhteen paavi Franciscuksen ajattelu vaikuttaisi olevan linjassa sen kanssa, mitä de Mesa kuvaa Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen edistämänä ”arvostuksen hermeneutiikkana”, jossa kulttuurien positiivisia elementtejä arvostetaan Jumalan jakamina aarteina. Ahosen kuvaukseen verraten voidaankin paavi Franciscuksen inkulturaationäkemyksen lähestyvän pitkälti translaation- ja akkommodaation malleja – vaikka se pyrkiikin myös antamaan paikalliselle kulttuurille merkittävää arvoa teologian tulkinnassa.¹⁹⁷

Kristillisen uskon omaksuneella kulttuurilla on myös oman kansanhurskautensa kautta evankelioiva tehtävä ja funktio.¹⁹⁸ Paavi Franciscus antaa tälle todellisen katolista uskoa välittävän merkityksen, eikä pidä sitä pelkästään luonnollisena uskonnollisuutena ja inhimillisenä jumalanetsintänä.¹⁹⁹ Juuri kansanuskon tai kansanhurskauden kautta tapahtuva kristinuskon inkulturaatio ja sukupolvelta toiselle välittyvä uskonnon harjoitus ovat paavi Franciscukselle tärkeitä evankelioinnin muotoja, joita ei pidä aliarvioida.²⁰⁰ Näin kokonainen kansa kollektiivina voi toteuttaa lähetystyötä kulttuurinsa kautta.²⁰¹

Mission yhteisöihin ja yhteiskuntiin kohdistuvia vaikutuksia ei voi jättää huomiotta. Vaikutukset syntyvät väistämättä, sillä kristillisen julistuksen ja evankeliumin keskiössä on yhteisöllinen elämä ja vuorovaikutus ympäristön kanssa. Kukaan ei ole kristitty tai pelastu yksinään.²⁰² Erityisesti mission vaikutukset näkyvät ihmiskuvassa ja jokaisen ihmisen rajattoman arvon ymmärtämisessä.²⁰³ Lisäksi, koska evankeliumi on tarkoitettu kaikille ihmisille kaikissa ympäristöissä, ei voida välttyä mission ja siten kristinuskon ulottumista

¹⁹⁶ EG. 116.

¹⁹⁷ de Mesa 2013, 229; Ahonen 2004, 14-15.

¹⁹⁸ EG 122.

¹⁹⁹ EG 125.

²⁰⁰ EG 123., 124.

²⁰¹ EG 122.

²⁰² EG 177., 178.

²⁰³ EG 178.

myös julkiseen tilaan ja laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin. Laajalle ulottuva vaikutuspiiri asettaa myös kirkolle tehtävän ottaa kantaa yhteiskunnallisiin ilmiöihin.²⁰⁴ Kaikkeen yhteiskunnalliseen keskusteluun paavi Franciscus ei kuitenkaan halua ottaa kantaa ja antaa tässä suhteessa paikallisille yhteisöille tehtäväksi tulkita oman kontekstinsa kysymyksiä.²⁰⁵ Edellä kuvatuissa *Evangelii gaudiumissa* esitetyissä näkökulmissa on nähtävissä magisteriaalista jatkumoa aikaisempaan mission teologiaan. Etenkin vahva kiinnittyminen yhteiskunnallisiin kysymyksiin, kuten esimerkiksi syntymättömien lasten ihmisoikeuksien turvaamiseen tai kannanotot perheväkivaltaa vastaan²⁰⁶, evankeliumin julistamisen universaaliin luonteeseen sekä mission vaikutukset kulttuurin muutokselle ovat teemoja, jotka nousevat esiin Bevansin, Gregoryn ja de Mesan kuvauksissa magisteriaalisesta missiologiasta.

Paavi Franciscuksen näky perheestä maailman muuttamisen elintärkeänä soluna antaa mahdollisuuden tarkastella myös inkulturaatioon liittyvää kansan ja kirkon välistä dynamiikkaa perheen kautta. Paavi Franciscuksen ääripäiden dialektiikkaa soveltaen perhettä voitaisiin lähestyä konkreettisen elämän näyttämönä universaalin katolisuuden ja partikulaarin kansan välisessä jännitteessä – saman funktion toteuttaa tietyssä mielessä jokainen yksilö, mutta perheelle asetettu erityisasema kirkon ja yhteiskunnan perussoluna antaa tämän näkökulman tarkastelulle oman merkityksensä. Katolinen perhe, joka on samaan aikaan yhteydessä niin universaaliin Kristuksen ruumiiseen kuin partikulaariin ajassa ja paikassa sijaitsevaan kansaan, voidaan nähdä synteesinä näiden ääripäiden välillä – julkisen ja yksityisen leikkauspisteenä, mutta myös universaalin totuuden ja partikulaarin ilmentymän välillä. Katolisena se tuo esiin universaalin sanoman ja todistaa siitä konkreettisella, nähtävällä ja kosketettavalla tavalla niin perheen sisäisissä suhteissa kuin julkisessa elinpiirissä eläessään todeksi Kristuksen rakkautta. Kansasta ja kulttuurista nousevana se edustaa partikulaaria tapaa, käytäntöä ja kieltä ilmaista universaalia totuutta.

*Amoris laetitia*n pohjalta voidaan hyvinkin nähdä inkulturaation tapahtuvan keskeisesti juuri perheiden välityksellä niin lasten kasvatuksen kuin perheen yhteiskunnallisten vastuiden kautta. Missionaarisena toimijana perhe toimii Jumalan armon välikappaleena ja uskon välittäjänä aina lastensa kasteesta lapsuudesta aikuisuuteen vievän perhekatekeesiin asti – ja sen ylikin.²⁰⁷ Lopulta perheessä tapahtuva uskon välitys johtaa myös spontaaniin ympäristön

²⁰⁴ EG. 182., 183.

²⁰⁵ EG 184.

²⁰⁶ AL 54., 83.; EG 213., 214.

²⁰⁷ AL 287.

evankeliointiin, kun perhe on vuorovaikutuksessa perheen ulkopuolisten ihmisten kanssa.²⁰⁸ Toisaalta voitaisiin sanoa, että inkulturaation suhteen perhemalleissa ei ole juurikaan neuvoteltavaa – avioliitto on ja pysyy katolisena, eli yksiavioisena, elinikäisenä, elämälle avoimena ja muut poissulkevana instituutiona ja sakramenttina. Tämän taustalla voidaan nähdä paavi Franciscuksen ääripäiden välisten suhteiden neljäs prinssi: koska ykseys on konfliktia ja universaali on partikulaareja tärkeämpi – on paavi Franciscuksella perheen ilmaisussa ja todistuksessa aina universaalilla sisällöllisellä muodolla, ohjeella ja mallilla etusija, mutta universaali toisaalta ilmenee juuri partikulaareissa sovelluksissa. Partikulaarin on kuitenkin mukauduttava esimerkiksi suhtautumisessaan moniavioisuuteen tai avioeroon, jotka eivät lukeudu ääripäiden välisen jännitteen elementteihin vaan ilmaisevat ristiriitaa, harhaoppia, joka tuhoaa jännitteen.²⁰⁹ Paavi Franciscuksen ajattelun universaalin etusijassa on nähtävissä myös de Mesan kuvaama soteriologinen jännite, joka on läsnä katolisen kristinuskon ja paikallisen kulttuurin välisessä vuorovaikutuksessa. Lopulta kulttuurin, vaikka sillä olisikin inhimillisessä kokemusmaailmassa merkittävä rooli, on joustettava soteriologisten, pelastukselle ja uskon kokonaisuudelle luovuttamattomien elementtien suhteen, mikäli sen kautta pyritään ilmaisemaan katolista uskoa.²¹⁰ Edellä olevasta voidaankin päätellä paavi Franciscukselle perheen ja avioliiton kuuluvan näihin luovuttamattomiin uskon kokonaisuuden elementteihin.

George S. Worgul esittää *Amoris laetitia*n ja inkulturaation välistä suhdetta käsittelevässä artikkelissaan osaltaan kritiikkiä juuri edellä kuvatun kaltaiselle lähestymistavalle avioliiton ja inkulturaation välisessä suhteessa. Hän kuvaa prosessia ”tiedostamattomaksi intellektuaaliseksi kolonialismiksi”, joka pyrkii ottamaan haltuun ajattelun sisällön ja metodin. Worgul näyttäisi myös esittävän, että perinteinen opetus avioliitosta edustaa länsimaista hallitsevaa narratiivia (*normative master narrative*) – ja että kirkon tulisi ottaa laajemmin huomioon erilaisten kulttuurien tulkinnat avioliitosta.²¹¹ Mikäli lähtökohdaksi ei oteta kirkon magisteriaalisesti tuettua tulkintaa avioliitosta Raamatusta ja evankeliumeista nousevana ilmoitettuna ja sakramentiksi korotettuna miehen ja naisen välisenä liittona, lienee mahdollista esittää katolisen avioliiton instituutiona olevan juuri läntiseen kulttuuriin kuuluva järjestely. Worgul ei siten ilmeisestikään jaa paavi Franciscuksen näkemystä avioliitosta ja perheestä kirkon magisteriaalisessa opetuksessa

²⁰⁸ AL 289.

²⁰⁹ vrt. esim. AL 53.

²¹⁰ vrt. de Mesa 2013, 229.

²¹¹ Worgul 2017, 28.

luonteeltaan universaalina. Paavi Franciscus näyttäisi pitävän kirkon magisteriaalista opetusta niin pelastuksesta, perheestä kuin kirkostakin universaalina – eikä esimerkiksi eurooppalaisena partikulaarina, tai muuten vahvasti sisällöltään, kontekstuaalisena.

Todistaminen ja konkreettiseen elämään koskettaminen mahdollistuu siis inkulturaation kautta jokaiselle yksilölle ja yhteisölle, kansalle ja kulttuurille. Katolinen perhe toimii tässä tehtävässä synteessä, joka voidaan nähdä tuovan yhteen universaalien muodon ja partikulaarin ilmaisuuden. Perheiden antamassa todistuksessa Kristuksen rakkaudesta, mutta myös kirkon antamassa todistuksessa perheestä, tulee näkyä ja tuntua evankeliumin kauneus ja tuoksu.²¹² Sinä missä paavi Franciscus kuvaa kirkkoa ”kenttäsaaralana”, on perhe puolestaan ”lähisaarala”, jossa aviopari toimii niin armon työtovereina kuin uskon todistajina.²¹³

Niin Borghesi kuin esimerkiksi Bevanskin tunnistavat paavi Franciscuksen ajattelussa toistuvan tärkeänä juuri köyhien aseman ja merkityksen korostumisen.²¹⁴ *Evangelii gaudiumissa* paavi Franciscus kuvaakin voimakkaasti köyhien etusijan kirkossa olevan teologinen, ei sosiaalinen tai kulttuuriin liittyvä, kategoria. Näkemyksen perustelemiseksi hän vetoaa esimerkiksi paavi Benedictus XIV:n kristologiaan ja siihen, että Kristuksen syntyminen köyhäksi sisältyy olemuksellisesti ja tiiviisti kristinuskon perusteisiin. Kristus syntyi köyhänä köyhään Nasaretin perheeseen.²¹⁵ Köyhien etusijaan liittyy myös missionaarinen näkökulma ja paavi Franciscus kutsuukin kaikkia katolilaisia antamaan juuri hengellisen etusijan köyhille ja heidän todellisuudelleen.²¹⁶ Köyhien perheiden priorisointi näkyy *Amoris laetitiassa* muun muassa asianmukaisen asumisen turvaamisen vaatimuksena: ”Perhe ja koti kuuluvat yhteen”.²¹⁷ Taloudellisesta epäoikeudenmukaisuudesta seuraa myös monia muita ongelmia, kuten lasten heikentynyt asema yhteiskunnassa.²¹⁸ Perheillä onkin erityinen kutsu ottaa vastaan köyhiä osana yhteiskunnallista missiotaan.²¹⁹ Köyhille on myös

²¹² EG 39.

²¹³ AL 291. 321.

²¹⁴ Borghesi 2018, 45, 86; Bevans 2014; Bevans 2019, 25; Köyhien ensisijaisuuden korostuminen linkittyy vahvasti paavi Franciscuksen saamiin vaikutuksiin Etelä-Amerikassa vaikuttaneesta vapautuksen teologiasta. Borghesi kuvaa kuitenkin paavi Franciscuksen ajattelun olevan enemmänkin vapautuksen teologiaa ”ilman Marxia” ja siten suuntautuvan enemmän pois alkuperäisestä vapautuksen teologiasta kohti niin kutsuttua kansan teologiaa *teología del pueblo*, jossa huomio kiinnittyy enemmän uskovien kokemukseen ja kansan katolisen uskon ilmauksiin ja kokemuksiin. Tähän liittyy myös keskeisesti *pueblo fiel*in käsite, joka pitää sisällään juuri kansan partikulaarin uskonilmauksen ja -käsityksen. Tällä partikulaarilla ilmauksella on arvoa itsessään, mutta se on olemassa juuri jännitteessä universaalien katolisuuden kanssa. ks. Borghesi 2015, 44–55; Kansan teologiaa voisi kuvata osaltaan myös Ahosen esittelemän praksismallin mukaisesti etenevänä dialektisena prosessina, joka etenee vapautuksen teologian tapaan kontekstuaalisen tilanteen havaitsemisesta ja analyysistä uuteen toimintatapaan ja palautuu sitten uuteen kontekstuaaliseen havaintoon ja analyysiin. Ahonen 2004, 14–15.

²¹⁵ EG 197. 198.

²¹⁶ EG 200. 201.

²¹⁷ AL 44.

²¹⁸ AL 45.

²¹⁹ AL 183.

osoitettava erityistä herkkyyttä ja heidän kontekstinsa on otettava vakavasti huomioon – kirkon on tarjottava ymmärrystä, lohtua ja hyväksyntää eikä ilmaista evankeliumia opillisena sääntöluettelona.²²⁰ Edellä kuvatussa lähestymistavassa on myös nähtävissä paavi Franciscuksen dialektinen painotus: todellisuus ennen ideoita. Kontekstuaalinen ja konkreettinen todellisuus on otettava vastaan sellaisenaan ja siihen on suhtauduttava siitä itsestään käsin, kun taas abstraktiot, ideat, antavat välineitä ja ideaaleja, joihin tulee pyrkiä. Todellisuuden on kuitenkin oltava reaalinen lähtökohta ennen pyrkimyksiä kohti ideoita.²²¹

Amoris laetitiassa Nasaretin pyhä perhe on niin ikään läsnä ja esikuvana kaikille perheille sekä esimerkki kirkolle.²²² Kristuksen inkarnaatio tapahtuu ihmisperheessä Nasaretissa. Paavi Franciscus kutsuu *Amoris laetitiassa* inkarnaation ja perheen välisen suhteen tapahtuman syvempään mietiskelyyn esittäen sen olevan täynnä perhe-elämän kauneutta.²²³ Rakkauden ja uskollisuuden liitto pyhässä perheessä valaisee periaatetta, joka antaa mallin kaikille perheille. Paavi Franciscus lainaa paavi Paavali VI:n puhetta todetessaan Nasaretin [pyhän perheen] opettavan perhe-elämän merkityksestä ja pyhästä luonteesta.²²⁴ Pyhä perhe on myös esikuvana perheille laajemman yhteisöllisen kontekstin ymmärtämiseksi – pyhä perhe ei ollut eristäytynyt vaan osallistui ympäröivään yhteiskuntaan esimerkiksi työn tai uskonnollisten juhlien kautta.²²⁵ Pyhä perhe on lopulta myös jatkuvan rakkaudessa kasvamisen kutsumuksen lähde yhdessä Kolminaisuuden täyden kommuunion, Kristuksen ja Kirkon välisen ykseyden ja taivaan pyhien puhtaan veljeyden kanssa.²²⁶ Paavi Franciscuksella on nähtävissä piirteitä paavi Johannes Paavali II:n opetuksesta, jossa pyhä perhe on enemmän kuin esikuva: pyhä perhe on alkuperäinen kotikirkko.²²⁷ Ouellet kuvaa tässä alkuperäisessä kotikirkossa toteutuneen niin Jumalan itsensä lahjoittaminen perheelle kuin myös avioparin suostumus sanoa ”kyllä” Jumalalle.²²⁸ Vastaavia piirteitä on nähtävissä esimerkiksi tavassa, jolla paavi Franciscus kutsuu katsomaan pyhän perheen sisäisiä suhteita meditaation kautta sekä kuvaa tätä Marian ja Joosefin liittoa rakkauden ja uskollisuuden liitoksi – tämän kuvauksen voi nähdä liittyvän tiivistä *Gaudium et spesin* kuvauksiin avioliitosta rakkauden yhteisönä.

²²⁰ AL 49.

²²¹ vrt. Borghesi 2018, 116.

²²² AL 30.

²²³ AL 65.

²²⁴ AL 66.

²²⁵ AL 182.

²²⁶ AL 325.

²²⁷ Ouellet 2015, 184.

²²⁸ Ouellet 2015, 185–186.

Vaikka inkulturaatiolla on oma ulottuvuutensa perheen missionaarisen olemuksen kautta, saa inkulturaatio ja kontekstualisaatio paavi Franciscuksella erityisen merkityksen kirkon ulkopuolella elävien perheiden ja yksilöiden integraation tematiikassa. Perheitä elää myös kirkon ulkopuolella ja sielläkin ne muodostavat yhteiskunnan perussolun – ja kirkolla on siten myös ilmeinen intressi näiden perheiden hyvinvoinnin edistämiseksi. Paavi Franciscuksen magisteriaalisessa painotuksessa kirkon opetuksesta perheestä ja missiosta on havaittavissa erityinen näkökulma suhteessa kirkon ulkopuolella tai reunoilla, epätäydellisissä tilanteissa eläviin ihmisiin.

4.3. Perheiden integraatio kirkkoon

Paavi Franciscuksen missionaarinen näky suuntautuu ulos kirkosta, kohti periferioita, ja siten myös kirkon ulkopuolella eläviin perheisiin – yhteiskunnan tärkeimpiin yksikköihin. Perhe voidaan nähdä olevan myös erityisellä tavalla mission kohteena eikä vain toteuttajana tai mahdollistajana. Tästä näkökulmasta lähestyttäessä perheen ja mission välinen suhde ottaa osakseen kenties kaikkein jännitteisimmät Franciscuksen paaviuden ajan kysymyksenasettelut. Samalla paavi Franciscus tarjoaa kuitenkin myös uudenlaista painotusta suhteessa kirkon ulkopuolelta sen sisälle pyrkivien yksilöiden ja perheiden integraatioon.

Evangelii gaudiumissa paavi Franciscus kehottaa saavuttamaan kaikki reuna-alueet, periferiat, jotka tarvitsevat evankeliumia.²²⁹ Samoin pastoraaliteologiassa tulisi uskaltaa astua uusiin avauksiin ja pois traditionalistisista käytänteistä.²³⁰ *Amoris laetitia*ssa esitetyt toimintamallit ja ajatukset heikkojen, hajonneiden ja kirkon ideoista vieraantuneiden tavoittamiseksi voidaan nähdä edustavan juuri tätä periaatetta. *Amoris laetitia*an luvut kuusi ja kahdeksan ovatkin omistettu pastoraalisten näkökulmien esittelyyn sekä inhimillisen heikkouden kohtaamiseen.

Periferioiden saavuttamisen ja niistä itsestään käsin nousevien teologisten näkökulmien arvostamisen paavi Franciscus on omaksunut osaltaan argentiinalaisen filosofin Amelia Podettin ajattelusta. Podetti oli erikoistunut Hegelin filosofiaan, mutta kritisoi siinä esiintynyttä ajatusta universalismista liian eurosentriseksi.²³¹ Podettin tarjoama synteesi universaalien ja partikulaarien välillä esittää universaalien realisoituvan aina erilaisissa partikulaareissa. Käytännössä, ja katolisen ajattelun kautta tarkasteltuna, tämä tarkoittaisi universaalien kristinuskon ilmentymistä partikulaarissa kontekstissa ja kulttuurissa. Etelä-Amerikka oli eurooppalaisesta universalismista katsottuna periferia, partikulaari, jolla ei ollut

²²⁹ EG 20.

²³⁰ EG 33.

²³¹ Borghesi 2018, 32–33.

kuitenkaan arvoa suhteessa Euroopasta käsin määriteltäviin universaaleihin. Podettin synteessin ja eteläamerikkalaisen itsetietoisuuden kasvun kautta tarkasteltuna periferia saa kuitenkin oman partikulaarin asemansa yhtenä universaalin ilmentymänä. Siten myös paavi Franciscukselle kaikissa partikulaareissa, yksittäisissä periferioissa voidaan nähdä aitoa universaalisuutta. Borghesi esittää edellä kuvatun taustan vaikuttavan paljon siihen, mitä periferian käsite tarkoittaa paavi Franciscukselle. Periferiaa ei tule hahmottaa eurosentrisesti alueena, joka vertautuu sen suhteeseen moderniin eurooppalaisperäiseen ajattelutapaan ja kulttuuriin. Periferia on ylipäättään alue tai tila, joka on ainakin näennäisesti marginaalinen suhteessa keskukseen. Ajattelua voi soveltaa esimerkiksi ajattelemalla kirkkoa universaalisti keskuksena ja sen reunoja tai ulkopuolisia osia periferioina.²³² Periferioiden kokemuksen vakavasti ottavassa näkemyksessä voidaan osaltaan nähdä paavi Franciscuksen painotus inkulturaatioon, jossa mission kohteena olevan kansan partikulaari kokemus otetaan huomioon – ja usko tulkitaan kyseisen partikulaarin kokemuksen kautta.²³³

Kirjoittaessaan kirkon uskon opettajille, katekeetoille, paavi Franciscus nostaa tärkeäksi käsitteeksi *kauneuden tien*. Kauneuden tie pitää sisällään ajatuksen siitä, kuinka kristillistä sanomaa on julistettava.²³⁴ Kauneuden tien teema on esillä myös *Amoris laetitia*ssa, vaikkakin O’Collinsin mukaan rakkauden käsite ottaa suuremman roolin verrattuna *Evangelii gaudiumiin* ja siinä keskeiseen asemaan olleeseen kauneuden tien käsitteeseen.²³⁵

Paavi Franciscuksen tavassa lähestyä julistamista, todistamista ja kommunikointia näkyy vahvasti Hans Urs von Balthasarin teologisen estetiikan vaikutus.²³⁶ Olemisen transsendentaalien ykseyden mukaisesti hyvyys, totuus ja kauneus ovat samaan aikaan itsenäisiä ja erillisiä. Balthasarin tapa lähestyä transsendentaaleja ottaa niiden ensisijaiseksi tavoittamisen väyläksi kuitenkin juuri kauneuden.²³⁷ Kauneus on transsendentaaleista se, joka resonoi ihmisessä kaikkein voimakkaimmin ja houkuttelevammin. Kauneuden kautta ilmaistuna kirkon julistuksen keskiöön nousee armo. Borghesin mukaan kauneutta korostava näkemys on paavi Franciscukselle keskeistä kristillisen sanoman julistukselle nykyajassa.²³⁸

Julistuksen muodon painotus, jonka voisi ajatella liittyvän myös laajempaan näkyyn kristillisen sanoman kontekstualisoinnista, on nähtävissä myös esimerkiksi paavi Franciscuksen tavassa lähestyä niin kirkon, mission kuin perheenkin tämänhetkistä

²³² Borghesi 2018, 34–35.

²³³ Vrt. myös Bevansin katolisen missiologian kuudes periaate: vakava suhtautuminen maailmaan.

²³⁴ EG. 167.

²³⁵ O’Collins 2016, 915.

²³⁶ Borghesi 2018, 224–226.

²³⁷ Davies 2004, 134–136; Borghesi 2018, 248.

²³⁸ Borghesi 2018, 259.

historiallista kontekstia.²³⁹ Yhteiskunnallisissa haasteissa, kuten perheeseen kytkeytyvien arvojen muutoksissa, markkinatalouden luomassa kertakäyttökulttuurissa ja individualismin korostumisessa paavi Franciscus näkee kuitenkin nimenomaan mahdollisuuden kirkolle uudistaa tapaansa ilmaista todistustaan maailmassa.²⁴⁰ Vaikka kristityt saattavat kokea epäonnistumisten vuoksi jonkinlaista moraalista alemmuutta, tai yleisesti kokisivat kiusausta mukautua ajan valtavirta-ajatteluun, säilyy avioliitosta todistaminen tärkeänä velvollisuutena. Vaikeuksista huolimatta kirkon ja kristittyjen tuleekin nähdä entistä enemmän vaivaa kristillisen avioliiton puolustamiseen, jotta ihmiset voisivat tämän kautta vastaanottaa Jumalan armon.²⁴¹ Paavi Franciscus tunnustaa kuitenkin myös nöyryyden tarpeen uutta ilmaisutapaa etsiessä – avioliittoa ei voi esittää moralistisesti tai auktoriteetin voimalla tai keskittyen pelkästään suvunjatkamisen teemoihin.²⁴² Kirkon on otettava missionaarinen asenne ja siihen kytkeytyvä luovuus välineikseen vastatessaan tilanteeseen.²⁴³

Kauneuden tiessä ja kauneuden transsendentaaliin liittyvässä houkuttelevuudessa on yhtymäkohta myös siihen, mitä Bevans kuvaa paavi Franciscuksen ”houkuttelevuuden” tai ”vetovoiman” missiologiaksi (*missiology of attraction*). Vetovoiman missiologiassa kiteytyy Bevansin mukaan paavi Franciscuksen pyrkimys ilmaista viesti, kirkko ja opetus, jotka ovat houkuttelevia, vetovoimaisia.²⁴⁴ Bevansin mukaan juuri painotus armoon on merkki tämän vetovoimaisuuden korostamisesta – ja sen konkreettisena esimerkkinä on muun muassa *Amoris laetitian* pastoraaliset avaukset.²⁴⁵ Paavi Franciscuksen perustava vakaumus on Bevansin mukaan se, että julistaakseen evankeliumia ja toteuttaakseen missiota kirkon ja kristittyjen täytyy sisäistää Jumalan armon vaikutus elämässään.²⁴⁶ Bevansin tulkinta tukee osaltaan aikaisemmin käsiteltyä paavi Franciscuksen kerygmaattista lähtökohtaa sekä Jumalan rakkauden ensisijaisuutta ja aloitteellisuutta kirkon ja perheiden toiminnassa. Samoin tämä vetovoimaisuuden korostus voidaan linkittää Balthasarin teologiaan ja siitä nousevaan kauneuden merkitystä avaavaan teologiseen estetiikkaan.

Amoris laetitian kahdeksannessa luvussa paavi Franciscus nostaa keskeiseen rooliin tapauskohtaisen harkinnan periaatteen erilaisten kirkon opetuksesta poikkeavien tilanteiden arvioinnissa. Samaan harkinnan periaatteeseen liittyy myös vaiheittaisuuden tunnistaminen

²³⁹ vrt. esim. EG 50.; AL 31.

²⁴⁰ AL 33., 39.–40.

²⁴¹ AL 35.

²⁴² AL 35.–36.

²⁴³ AL 57.

²⁴⁴ Bevans 2019, 23.

²⁴⁵ Bevans 2019 24–25.

²⁴⁶ Bevans 2019, 26–27.

erilaisten tilanteiden taustalla – ihmisten henkilökohtaisella vastuulla voi olla erilaisia tasoja riippuen heidän arviointikykynsä kehittymisestä. Arvioinnin keskiössä on yksilön omatunto ja sen subjektiivinen tutkiskelu – johon kirkko puolestaan tarjoaa arvioinnin työkaluja. Kirkko osallistuu myös tilanteen arviointiin aktiivisena osapuolena tehden paikallisesti pastoraalisesti papiston kautta arvion kunkin tilanteen vakavuudesta ja mahdollisuuksista integroitua syvemmillä tasoilla kirkon sakramentaaliseen yhteyteen. Paavi Franciscus varoittaa väärin signaalien lähettämisestä esimerkiksi poikkeavien käytänteiden omaksumisen muodossa – kirkon opetus ja Jumalan ilmoittama totuus avioliitosta ei ole muuttunut. Yksilö ei saa myöskään asettaa omia intressejään tai toiveitaan yhteisön edelle.²⁴⁷

Poikkeavien tilanteiden arvioinnissa keskeistä on tunnistaa yksilökohtaiset rajoitteet moraalisen vastuun tason tunnistamiseksi. Siten jokainen tilanne on erilainen eivätkä kaikki objektiivisesti väärät teot ole paavi Franciscuksen mukaan subjektiivisesti vääriä, tai ainakaan yksilön vastuu tästä vääryydestä ei ole aina sama – taustalla tässä on kirkon aikaisempi opetus ja paavi Franciscus tukeekin argumenttiaan vetoamalla niin Tuomas Akvinolaiseen kuin Katolisen kirkon katekismukseenkin.²⁴⁸ Paavi Franciscus esittää, että yksilön omatunto onkin pyrittävä integroimaan vahvemmin kirkon käytäntöihin epätäydellisissä tilanteissa – integraation taustalla on niin ikään vaihteellisuus kypsymisessä ja siten omatunto voi tunnistaa oikeita, vaikka ei täydellisiä, tapoja vastata Jumalan kutsuun yksilön omasta tilanteesta käsin.²⁴⁹ Viitaten jälleen Tuomas Akvinolaiseen paavi Franciscus toteaa yleisten periaatteiden olevan välttämättömiä, mutta kuitenkin riittämättömiä kuvaamaan yksittäisissä tilanteissa sovellettavia normeja.²⁵⁰

Suurimman julkisen keskustelun on kuitenkin aiheuttanut seuraava *Amoris laetitian* kohta: 305. Paavi Franciscus esittää edellä kuvatuista periaatteista käsin tarkasteltuna seuraavan sen, että joissakin tilanteissa subjektiivinen syyllisyys voi olla jopa kokonaan mitätöntä siten, että ihminen voi objektiivisesti moraalisesti tuomittavasta kirkon opetuksen kanssa ristiriidassa olevasta elämäntilanteestaan huolimatta elää Jumalan armossa ja saada tähän ”kirkon apua”.²⁵¹ Tässä kohtaa paavi Franciscus lisää *Amoris laetitian* alaviitteessä 351 ”Tietyissä tilanteissa tähän voi liittyä myös sakramenttien apu” viitaten lisäksi *Evangelii*

²⁴⁷ AL 300.

²⁴⁸ AL 301.–302.

²⁴⁹ AL 303.

²⁵⁰ AL 304.

²⁵¹ AL 305.

gaudiumiin, jossa hän on todennut ripin olevan ”Herran armon paikka” sekä eukaristian olevan ”vahva lääke ja ravinto heikoille”.²⁵²

Paavi Franciscus painottaa kuitenkin myös sitä, ettei kirkon pidä lopettaa pitämästä yllä opetustaan avioliitosta kaikkine elementteineen. Vaikka epätäydellisiä tilanteita voidaan ymmärtää, ei se saa vähentää Jumalan kutsua täydellisyyteen.²⁵³ Ihanteen turvaamiseksi ei kuitenkaan voida jäädä eristäytyneeseen tilaan vaan kirkon on kohdattava ihmisten elämän konkreettiset tilanteet.²⁵⁴

Amoris laetitiassa voidaankin nähdä juuri perheiden integroimisen suhteen toteutuvan paavi Franciscuksen *Evangelii gaudiumissa* esittämään missionaariseen visioon liittyvä ajatus kirkkoon integroimisesta. *Evangelii gaudiumissa* paavi Franciscus painottaa huomioimaan esimerkiksi sitä, ettei missiossa voida olettaa viestin vastaanottajien tuntevan kirkon ydinsanomaa entuudestaan – eikä kirkko voi siten vain julistaa moraaliopetusta, joka vastaanottajille vaikuttaa irralliselta ilman perusteita.²⁵⁵ Ilmoitus on otettava vastaan kokonaisuudessaan jumalallisena, mutta myös ilmoitettujen totuuksien välillä vallitsee hierarkia – ajatus, joka nousee Vatikaanin tosien kirkolliskokouksen dokumenteista – ja tässä hierarkiassa suuremmissa asemassa ovat totuudet, jotka viittaavat suoremmin Jumalan pelastavaan rakkauteen.²⁵⁶ Tämä johtaa myös erilaisten tilanteiden arviointiin pastoraalityössä erilaisissa konteksteissa.²⁵⁷ Samoin kuitenkin kirkon oppi ei ole koskaan tyhjentävän tyydyttävästi ilmaistavissa kontekstuaalisesti – vaikka kontekstuaalisuuden vakavasti ottava painotus onkin vahva *Evangelii gaudiumissa*. Kirkon opetuksessa ja julistuksessa säilyy ”risti”, joka on vaikeasti hyväksyttävä ja inhimillisesti haastavasti lähestyttävä ulottuvuus.²⁵⁸

Kristinuskon piiriin tulleita ihmisiltä ei voida vaatia välittömästi täyttä ymmärrystä ja elämäntapaa esimerkiksi moraalin alueella, vaan heille pitää antaa aikaa ja tarjota vaiheittaisesti etenevää pedagogista asennetta. Samoin on otettava myös huomioon erilaiset syyllisyyden asteet, jotka johtuvat juuri kontekstin epätäydellisyydestä tai muista vastuuta vähentävistä elementeistä.²⁵⁹ Kirkon missio velvoittaa saavuttamaan ”kaikki ilman poikkeuksia”.²⁶⁰ *Amoris laetitian* tarjoamat välineet voidaan siten nähdä kyseisen *Evangelii gaudiumissa* esitetyn periaatteen toteuttamisena. Esittäessään *Amoris laetitiassa* uusia

²⁵² AL 305.; EG 44., 47.

²⁵³ AL 307.

²⁵⁴ AL 308.

²⁵⁵ EG 34.–35.

²⁵⁶ EG 36.

²⁵⁷ EG 38.

²⁵⁸ EG 41.–42.

²⁵⁹ EG 44., 171.

²⁶⁰ EG 48.

lähestymistapoja paavi Franciscus vaikuttaisi noudattavan omaa ajatustaan myös pelottomuudesta virheiden tekemiseen.²⁶¹ Lisäksi hän asemoituu vastustamaan näennäistä huolta opista ja liturgiasta, joka on kuitenkin vailla evankelioinnin ja lähetystyön henkeä²⁶²

Joka tapauksessa merkittävä huomio *Amoris laetitian* suhteen on keskittynyt lähes yksinomaan alaviitteessä 351 esitettyyn ajatukseen joidenkin tilanteiden sallivan tietyissä olosuhteissa myös eukaristian tarjoamisen epätäydellisessä tilanteessa eläville kristityille.²⁶³ Alaviitteeseen liittyvästä keskustelusta löytyy kannanottoja suuntaan ja toiseen ja tulkinnoissa on nähtävissä huomattavia eroja. Alaviitteen ja siihen kytkeytyvän aikaisemmin esitetyn pastoraalisen harkinnan on katsottu esimerkiksi olevan huomattavaa uutta opillista kehittymistä ja irtiottoa aikaisemmasta magisteriaalisesta teologiasta.²⁶⁴ Toisaalta taas paavi Franciscuksen pastoraalisen painotuksen on katsottu olevan ristiriidassa aikaisemman kirkon opetuksen kanssa ja siten jopa harhaoppista.

Esimerkiksi Branislav Kuljovsky esittää *Amoris laetitian* olevan selkeässä ristiriidassa niin aikaisemman magisteriaalisen teologian, mutta myös sisäisesti dokumenttina suhteessa vaiheittaisuuden (*gradualness*) käsitteeseen.²⁶⁵ Kuljovskyn mukaan *Amoris laetitia* tarjoaa toisaalta mallin, jonka mukaan Jumalan ilmoituksesta nousevassa moraalilaissa ei ole vaiheittaisuutta, vaan on olemassa vaiheittaisuuden laki, joka liittyy yksilön erilaisten vaiheiden tunnistamiseen.²⁶⁶ Toisaalta taas Kuljovsky esittää *Amoris laetitian* esittävän lain itsessään olevan vaiheittainen, mikä näkyy esimerkiksi siinä, ettei esiaviolliisessa kohabitaatiossa eläviltä vaadittaisi välitöntä muutosta elämäntapaansa vaan tilannetta lähestyttäisiin vaiheittaisuuden kautta asettaen vaatimuksia vähitellen. Tämä on Kuljovskyn mukaan ristiriidassa sen kanssa, ettei laissa olisi vaiheittaisuutta, ja siten myös ristiriidassa *Familiaris consortion* kanssa, johon paavi Franciscus kuvauksensa vaiheittaisuuden laista perustaa.²⁶⁷ Kuljovskylle keskeisessä roolissa tämän tulkinnan kanssa vaikuttaisi olevan paavi Franciscuksen sanavalinnat esimerkiksi moraalisesti väärrien tekojen kuvauksessa. Siinä missä Kuljovskyn mukaan on kyseessä moraalisesti ja objektiivisesti paha (*evil*) teko, puhuu paavi Franciscus vähemmän täydellisestä teosta.²⁶⁸ Samoin paavi Franciscuksen vetoaminen Tuomas Akvinolaiseen on Kuljovskyn mukaan harhaanjohtavaa ja sen pyrkimyksenä on

²⁶¹ EG 49.

²⁶² EG 95.

²⁶³ vrt. esim O'Collins 2016, 918.

²⁶⁴ Keenan 2017, 199.

²⁶⁵ Kuljovsky 2017, 64.

²⁶⁶ Kuljovsky 2017, 58.

²⁶⁷ Kuljovsky 2017, 59.

²⁶⁸ Kuljovsky 2017, 62.

kieltää absoluuttisten moraalisten totuuksien olemassaolo.²⁶⁹ Kuljovsky jättää kuitenkin huomioimatta lukuisat muut *Amoris laetitian* kohdat, jotka kumoavat ajatuksen paavi Franciscuksesta moraalisten totuuksien kieltäjänä – kuten edellä on nähty on kirkon pidettävä tiukasti kiinni ilmoitetuista totuuksista ja normatiivisesta opetuksestaan avioliitosta.

Todd A. Salzman ja Michael G. Lawler puolestaan esittävät *Amoris laetitiasta* nousevan keskeisinä uusina magisteriaalisien opetuksen näkökulmina paavi Franciscuksen käsitykset antropologiasta, erityisesti omantunnon merkityksen suhteen, sekä kirkon pastoraaliryöön metodologiasta.²⁷⁰ Salzmanin ja Lawlerin mukaan *Amoris laetitiassa* esiintyy kolme antropologisen näkökulman muutosta. Ensimmäinen on yksilöllisen omantunnon merkityksen huomioiminen, toinen yksilöllisen moraalisen arvioinnin sekä arviointikyvyn arvostaminen ja kolmantena muutos säännöistä ja teoista kohti hyveitä.²⁷¹ Metodologiseksi muutokseksi he puolestaan esittävät siirtymää objektiivisesta orientaatiosta (*object orientation*) subjektiiviseen (*subject orientation*) suhteessa yksilön omatuntoon.²⁷² Antropologisen näkökulman muutokset voidaan nähdä Salzmanin ja Lawlerin analyysissä tiivistyvän metodologiseen lähestymistapaan. Subjektiivisen orientaation painottuessa arviointi keskittyy juuri yksilöiden omantunnon kehittymiseen ja yksilöllisen omantunnon tekemiin ratkaisuihin, joihin pastoraaliryöön on suhtauduttava vakavasti. Subjektiivinen omatunto tekee arvioita aina tietyissä olosuhteissa ja siten arvioinnin taustalla vaikuttavat olosuhteet on otettava myös moraalien arvioinnissa huomioon.²⁷³ Salzman ja Lawler esittävät myös, että paavi Franciscus sijoittaisi moraalisen totuuden olemassaolon subjektiivisesti yksilöiden omatuntoihin – eikä niinkään ilmoitettuihin totuuksiin.²⁷⁴

Timothy Radcliffe kuvaa puolestaan omatuntoa ei vain yksilöllisenä vaan myös kollektiivisena osana ihmisyyttä. Sananmukaisesti latinaksi omatunto tarkoittaa *con-scientiaa* eli yhdessä tietämistä. Siten omatunto on olemassa yksilöllisenä kokemuksena ja avoimuutena sille, mitä kirkko opettaa. Radcliffe kuvaa prosessia dynaamisena käyttäen hengittämistä sen analogiana – yksilö hengittää sisään vaikutuksia ympäristöstään ja hengittää ulos oman omatuntonsa vastauksen ympäristön vaikutukselle.²⁷⁵ Radcliffe katsoo *Amoris laetitian* antavan yksilön omatunnolle määrittelevän arvon epätäydellisten tilanteiden arvioinnille – siten, että vaikka juridisesti esimerkiksi ensimmäinen avioliitto olisi solmittu oikein, on

²⁶⁹ Kuljovsky 2017, 63–64.

²⁷⁰ Salzman & Lawler 2018, 636, 641.

²⁷¹ Salzman & Lawler 2018, 636, 638, 640.

²⁷² Salzman & Lawler 2018, 646.

²⁷³ Salzman & Lawler 2018, 646–648.

²⁷⁴ Salzman & Lawler 2018, 648.

²⁷⁵ Radcliffe 2017, 65–69.

omatunnon tulkinnan kautta mahdollista huomata, ettei yksilön kyky antaa vapaa suostumus ollut tarpeeksi kehittynyt, johtuen esimerkiksi kulttuurin vaikutuksesta.²⁷⁶ Radcliffe menee kuitenkin vielä pidemmälle viitatessaan Jean-Paul Vescon ajatteluun ja kuvaa jossain määrin avioliiton purkamattomuuden olevan riippuvainen puolisoiden välisestä rakkaudesta – ja jos rakkaus loppuu, loppuu myös avioliitto.²⁷⁷ Tällaista näkökulmaa ei kuitenkaan esiinnyt *Amoris laetitiassa*, eikä vastaavasti magisteriaalisessa teologiassakaan, jossa nähdään avioliiton sakramenttina olevan purkamaton Jumalan säätämänä, eikä siten inhimillisesti purettavissa. Borghesi esittää myös Radcliffen tekemän päätelmän tapaisten tulkintojen olevan ristiriidassa sen kanssa, mitä paavi Franciscus pyrkii sanomaan *Amoris laetitiassa*.²⁷⁸ Vaikka periferioilla, myös eksistentiaalisilla sellaisilla, onkin oma panoksensa inkulturaatioprosessissa paavi Franciscuksen ajattelussa, tulee periferioiden kokemuksen kuitenkin olla yhteensovitettavissa universaaliin. Tämä ei toisaalta estä ottamasta periferioiden, ja tässä tapauksessa kirkon näkökulmasta epätäydellisissä tilanteissa elävien, kokemuksia vakavasti, mutta toisaalta vaatimus vakavasti ottamisesta vaikuttaisi kulkevan myös toiseen suuntaan – aivan kuten Radcliffe osaltaan kuvaa hengittämisen kautta etenevää omatunnon tarkastelua.

Salzmanin ja Lawlerin esittämän omatunnon merkityksen korostumisen paavi Franciscuksen osoittamana uutena painotuksena voidaan nähdä olevan linjassa osaltaan edellä esitettyjen vaiheittaisuuden, periferioiden tavoittamisen sekä inkulturaation teemojen kanssa. Subjektiivisesti koettu ja eletty omatunnon kautta arvioitu elämä on itsessään partikulaari ilmentymä, joka tulee – periferioiden tavoittamisen tapaan – ottaa vakavasti. Usko kasvaa vaiheittain – ideaalisti perheessä kasvatuksen kautta – ja siten vaatimuksia omatunnon kehittyessä tulee asettaa myös vaiheittain. Inkulturoituessaan partikulaariin kontekstiin usko löytää ilmaisulleen kontekstista nousevan kielen ja sanat, tullen sen kautta osaksi universaalia.

Yksi tulkinnan avain pastoraalisen harkinnan ja sakramenttien jakamisen välisen yhteyden ymmärtämiseen löytyy paavi Franciscuksen vastauksesta Argentiinan piispoille. Kysymyksessään *Amoris laetitian* kahdeksannen luvun tulkinnasta piispat esittivät paavi Franciscukselle mallin, jonka mukaan poikkeukset sakramenttien jakamiseksi ovat myönnettävissä tietyissä poikkeustapauksissa, kunhan sakramentit samalla myös tukevat yksilöä kypsymisessä ja armossa kasvamisessa. Paavi Franciscus vahvisti tulkinnan

²⁷⁶ Radcliffe 2017, 70–71.

²⁷⁷ Radcliffe 2017, 71–72.

²⁷⁸ Borghesi 2018, 261.

toteamalla yksinkertaisesti ”ei ole muita tulkintoja”.²⁷⁹ Vaikka linjaus eroaakin tiukasta *Familiaris consortio*ssa esitetystä mallista sakramenttien jakamiseksi eronneille ja uudelleen naimisiin menneille, on siinä nähtävissä kuitenkin myös vaatimus yksilöiden kasvusta kohti kirkon opetuksen ideaalia. Sakramentit voivat auttaa tällä matkalla, mutta paavi Franciscuksen pastoraalinen linjaus ei anna kuitenkaan normalisoitua asemaa sakramenttien jakamiseksi kaikille epätäydellisissä tilanteissa eläville. Poikkeuksen edellytyksenä vaikuttaisi siten olevan osallistuminen prosessiin, jossa yksilöt integroituvat vaihe vaiheelta syvemmälle kirkon yhteyteen ja opetukseen.

Borghesi esittää dialektisen jännitteen avaavan parhaiten paavi Franciscuksen ymmärrystä totuuden ja armon välisestä suhteesta. Totuus ja armo muodostavat ääripäiden kokonaisuuden, jossa totuus edustaa universaalia ja armo partikulaaria – ja samalla ne ovat olemassa jatkuvassa jännitteessä ja vuorovaikutuksessa toinen toisensa kanssa. Borghesin mukaan tämän seurauksena *Amoris laetitia* ”ei voi” tarjota mitään näkemystä, joka kumoaisi totuuden kirkon opetuksesta – se tarjoaa sen sijaan välineitä ja rohkaisua tarkastella jokaista tilannetta partikulaaristi, armon kautta.²⁸⁰ Samalla juuri armosta tulee kanava, jonka kautta totuus ilmentyy ja armon kautta myös Jumala ilmaisee itsensä.²⁸¹ Siten totuus, absoluuttisena ja muuttumattomana on olemassa yhdessä armon kanssa, joka ilmaisee epätäydellisissä tilanteissa Jumalan rakkauden ja totuuden. Kuljovskyn kritiikin voi siten nähdä menevän ohi maalinsa: paavi Franciscus hakee uutta kieltä puhuessaan epätäydellisyydestä, mutta ei ole kuitenkaan kieltämässä objektiivisen moraalin arvoa tai merkitystä. Samoin tämä Borghesin kuvaama näkemys haastaa Salzmannin ja Lawlerin tulkinnan siitä, että paavi Franciscus sijoittaisi moraaliset totuudet fundamentaalisesti yksilöllisiin omatuntoihin – vaikka dialektinen jännite tarkoittaakin tässä yhteydessä totuuden olemassaoloa universaalien ja partikulaarisen välisenä jännitteenä. Armon ja totuuden välisessä jännitteessä armo manifestoi totuuden ja kerygmaattinen polku, joka palauttaa kristillisen uskon alkuperäisen dynamiikan, tulee näkyväksi.²⁸²

²⁷⁹ Lintner 2017, 140.

²⁸⁰ Borghesi 2018, 263.

²⁸¹ Borghesi 2018, 265.

²⁸² vrt. Borghesi 2018, xxvi.

5. Johtopäätökset

Tutkimuksen tavoitteena on ollut tutkia paavi Franciscuksen näkemystä perheen ja kirkon mission välisestä suhteesta ja asettaa se magisteriaalisen teologian opetuksen kontekstiin. Tässä vuorovaikutussuhteessa on tutkimuksen perusteella löydettävissä monia erilaisia näkökulmia ja painotuksia. Paavi Franciscuksen ajattelun syvemmän ymmärtämisen kannalta tutkimuksessa on myös tarkasteltu hänen taustaansa teologina ennen hänen paaviuttaan.

Paavi Franciscuksen käsitys perheestä ja missiosta seuraavat magisteriaalisen teologian Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen aikaisia ja jälkeisiä kehityskulkuja. Myös hänen käsityksensä perheen ja mission välisestä suhteesta on yhteensovittavissa häntä edeltäneen magisteriaalisen opetuksen painotuksiin – erityisesti paavi Johannes Paavali II:n *Familiaris consortio*ssa ja muussa opetuksessa esitettyihin piirteisiin perheestä erityisenä Jumalan armon ja rakkauden paikkana.

*Evangelii gaudium*issa esitetty missionaarisen opetuslapseuden käsite kuvaa hyvin paavi Franciscuksen näkemystä jokaisesta kristitystä mission subjektina. Kasteen sakramentin kautta syntyvä kutsu ulottuu siten myös kristityille aviopareille. Toisaalta myös avioliiton sakramentti antaa avioparille ja perheelle erityisen Jumalalta tulevan kutsun toteuttaa missiota. Perhettä voikin kuvata paavi Franciscuksen opetuksen pohjalta olemukseltaan missionaariseksi yhteisöksi. Paavi Franciscuksella on myös erityinen näky periferioiden, reuna-alueiden, tavoittamisesta sekä köyhien kohtaamisesta. Perheillä on kyseisissä mission osa-alueissa erityinen rooli Jumalan rakkauden todistajina.

Perheellä on mission näkökulmasta erityisiä yhteisöllisiä ja yhteiskunnallisia velvoitteita paavi Franciscuksen magisteriaalisessa opetuksessa. Samoin kirkolla on paavi Franciscuksen mukaan erityinen huoli perheistä, jotka se näkee yhteiskunnan ja kirkon perussoluna. Perheen ja mission välinen suhde toteuttaakin erityisellä tavalla kauneuden tien ja missionaarisen opetuslapseuden periaatteita. Perhe on yhteisöllinen yksikkö, persoonien muodostama yhteisö, jonka jäsenet, erityisesti lapset, saavat kasvaa vaiheittain ja ajan etusijan periaatteen mukaisesti kohti kristillistä elämäntapaa. Aviopuolisot perheen sydämessä toteuttavat missiotaan olemalla vanhempia lapsilleen ja puolisoita toisilleen sekä olemalla toisaalta Kristuksen rakkauden todistajina yhteiskunnalle ja kirkolle.

Perhe tuo kauneuden kautta oikean ja hyvän konkreettisesti nähtäväksi siten, että se on aistein havaittavaa. Perhe voidaankin nähdä paavi Franciscuksen opetuksessa erityisenä todistajana ja Jumalan rakkauden representaationa.²⁸³ Paavi Franciscuksen ajattelussa voidaan

²⁸³ vrt. Borghesi 2018, 227.

nähdä piirteitä niin *domestisesta* kuin *personalistis-aviollisesta* painotuksesta suhteessa avioliittoon ja perheeseen. Toisaalta hän asettaa perheen *domestisen* mallin mukaan tiiviisti osaksi kirkollista yhteisöä ja näkee perheen olevan kirkollinen toimija. Toisaalta perheen sydämessä on aviopari, jonka parisuhteella ja aviollisella rakkaudella on *aviollisen* mallin mukaisesti oma itseisarvonsa. Tästä syystä paavi Franciscusta on vaikea lokeroida näiden kategorioiden mukaisesti. Lisäksi paavi Franciscuksella on nähtävissä myös vanhemmuuden kaksoiskutsukumukseen liittyviä piirteitä – vanhemmilla on vahva kutsu kasvattaa lapsensa mutta myös vahva kutsu toimia yhteiskunnassa ja todistaa yhteiskunnallisesti Jumalan rakkaudesta.

Amoris laetitian alussa paavi Franciscus sanoo ”haastavansa kaikki” juuri kahdeksannen luvun suhteen.²⁸⁴ Kuitenkin hän kirjoittaa luvussa monin paikoin juuri papistolle ja sielunhoitajille sekä ilmaisee periaatteita yleisellä, kaikkia katolilaisia puhuttelevalla tavalla. Luvussa ei nosteta erityisiä huomioita kirkossa eläville perheille osana kirkon pastoraalityötä ja integraation prosessia, vaikka toisaalla paavi Franciscus kuvaakin perheitä kirkon pastoraalityön ensisijaisiksi toimijoiksi.²⁸⁵ Perheillä, kuten esimerkiksi kokeneilla aviopareilla, voi olla rooli kriisitilanteissa tarjottavassa tuessa tai kihlaparien valmistamisessa avioliittoa varten.²⁸⁶ Kuitenkin integrointi ja epätäydellisten tilanteiden kohtaamisessa korostuu papiston merkitys, paimenten ohjaus ja vastapuolella olevan integroituvan osapuolen pyrkimykset.²⁸⁷ Tällä tavalla ilmaistuna paavi Franciscus toisaalta antaa myös papistolle erityisen roolin kirkossa ja kirkon opetuksen välittämisessä, tulkinnassa ja käytäntöön panemisessa. Perhe, vaikka onkin sakramentaalinen ja kirkkoon perustavanlaatuisesti kuuluva yksikkö, ei ole oikeutettu ottamaan paimenen paikkaa. Voisi kuitenkin kuvitella, että kirkossa olevilla perheillä olisi jokin omaleimainen rooli myös epätäydellisissä tilanteissa elävien integraatiossa, mutta jostain syystä paavi Franciscus ei tahdo *Amoris laetitian* kahdeksannessa luvussa tätä näkökulmaa käsitellä.

Perhe on paavi Franciscukselle samaan aikaan mission subjekti ja objekti, mission toteuttaja sekä mission ja evankelioinnin kohde. Perheen ensisijaisena missiona voidaan nähdä Jumalan rakkauden ilmaisu ja välittäminen maailmalle. Avioparin keskeisestä merkityksestä perheen lähetystyön toteuttajina kertoo osaltaan avioparin keskinäisen aviosuhteen lujittamiseen annetun huomion määrä kirkon teologiassa ja käytännön

²⁸⁴ AL 7.

²⁸⁵ AL 200., 290.

²⁸⁶ AL 206., 232.

²⁸⁷ vrt. esim. AL 301.

opetuksessa. Personalistiset perheen tulkinnat, kuten ruumiin teologia, saavatkin vahvemman perusteen olemassaololleen juuri tämän missionaarisen ulottuvuuden kautta. Perheen missionaarinen subjektiivisuus toteutuu erityisesti perheen sisäisissä suhteissa painottuen uskon välittämiseen sukupolvelta toiselle ja perheenjäsenten välisissä suhteissa. Paavi Franciscus esittää, että uskon välittyminen voi tapahtua esimerkiksi kansanhurskauteen liittyvien traditioiden kautta tai vanhempien antamalla käytännön elämäntavan todistuksella. Tässä kotikirkossa lapset saavat kosketuksen kerygmaan ja sakramentteihin. Perheen sisäisten suhteiden ulkopuolella missionaarinen subjektiivisuus näkyy esimerkiksi julkiseen elämään osallistumisessa sekä perhepastoraalityön toteuttamisessa. Mission subjektina perheen ensisijainen tehtävä on kuitenkin ilmaista näkyvällä ja konkreettisella tavalla Jumalan rakkautta avioliitossa ilmentyvän moniulotteisen rakkauden kautta.

Perhe yhteiskunnallisena ja kirkollisena yhteisöllisenä yksikkönä asemoituu kirkon mission inkulturaation rajapinnalle. Se on samaan aikaan kulttuurinsa tuote, joka ilmentää omalla kielellään ja omalla sisäisellä dynamiikallaan oman kulttuurinsa piirteitä – ja samaan aikaan, omaksuessaan ja ilmaistessaan kristillistä uskoa, perhe tuo tämän kulttuurin partikulaarit piirteet osaksi universaalia katolisuutta ja välittää sitä ympärilleen. Katolinen perhe toimii siten kirkon ja konkreettisen elämän synteisinä, joka inkulturoi itsessään ja itseensä kristillisen uskon.

Perheen ja inkulturaation suhteessa on myös voimakas integraation näkökulman vaikutus. Kirkko suuntautuu missionsa kautta ulospäin itsestään ja Paavi Franciscuksen mission teologian näyssä periferiat ovat keskeisessä roolissa. Tämä selittää miksi hän antaa myös kirkon opetuksesta kaukana olevien perheiden ja yksilöiden integraation prosessille merkittävän roolin *Amoris laetitia*ssa. Evankeliumin koko täyteys on tarkoitettu kaikille ihmisille, myös niille, joiden integroituminen kirkkoon on haastavaa erilaisista kulttuuriin tai aikaisempiin elämänvalintoihin liittyvistä syistä. Integraation sovelluksissa paavi Franciscus jättää paljon tilaa kontekstuaalisille tulkinnoille ja painottaa tapauskohtaista, paikallisesti tehtävää harkintaa pastoraalisessa integraation prosessissa. Myös sakramenttien jakaminen on mahdollista integraatioprosessin tukemisessa, mutta näissä tapauksissa on noudatettava erityistä harkintaa ja sakramenttien on tuettava yksilöä matkalla kohti syvempää kirkon uskoon integroitumista. Kirkon kautta välitetty Jumalallinen rakkaus ilmenee ensisijaisesti armona, joka on jännitteisessä suhteessa universaalin totuuden kanssa. Armo manifestoi yksittäisessä partikulaarissa tilanteessa totuuden ja siten kirkko, osoittaessaan armollista rakkautta epätäydellisissä tilanteissa oleville, julistaa totuutta partikulaariin tilanteeseen sovellettuna konkreettisena Kristuksen rakkauden representaationa.

Lisää tutkimusta aiheesta kuitenkin tarvittaisiin. On selvää, että perheen ja kirkon mission väliset monitasoiset suhteet liittävät perheen myös merkittäväksi kirkko-opilliseksi, ekklesiologiseksi, muuttujaksi. Tämän ekklesiologisen ulottuvuuden kautta perhettä voidaan tarkastella myös maallikkouden teologian näkökulmasta suhteessa esimerkiksi pappeuden teologiaan. Tässä tutkimuksessa on tietoisesti rajattu syvemmät ekklesiologiset tutkimuksen ulkopuolelle, vaikka missiologisesta näkökulmasta ekklesiologiaan liittyvät teemat ovat jatkuvasti läsnä.

Lisäksi Esimerkiksi paavi Franciscuksen näkemys siitä, mikä on kristillisen sanoman sisältö suhteessa tämän sanoman kontekstuaaliseen muotoutumiseen Välimeren alueen kulttuureissa ei ole aivan selvä. Aihepiirin tutkimisen myötä olisi mahdollista ymmärtää paremmin sitä, mitkä kaikki elementit eri kulttuureista ovat selvemmin inkulturoitavissa Katoliseen kirkkoon ja sen opetukseen. Lisäksi lisätutkimusta tarvittaisiin yleisemmin perheen ja mission välisestä vuorovaikutuksesta katolisessa teologiassa. Nykyisellään viimeksi mainittua näkökulmaa on esimerkiksi englanniksi tai suomeksi käsitelty varsin vähän ja tutkimuksen saatavuutta voidaan pitää vähintäänkin haastavana.

Lyhenteet

- AL *Amoris laetitia* (2016). Englanninkielinen laitos. Vatikaani: Libreria Editrice Vaticana.
- EG *Evangelii gaudium* (2013). Englanninkielinen laitos. Vatikaani: Libreria Editrice Vaticana.
- FC *Familiaris consortio* (2015). Suomenkielinen laitos. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet

- Franciscus (2013). *Evangelii gaudium*. Englanninkielinen laitos. Vatikaani: Libreria Editrice Vaticana.
- Franciscus (2014) *Evangelii gaudium*. Suomenkielinen laitos. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Franciscus (2016). *Amoris laetitia*. Englanninkielinen laitos Vatikaani: Libreria Editrice Vaticana.
- Franciscus (2016). *Amoris laetitia*. Suomenkielinen laitos. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

Kirjallisuus

- Ad gentes* (1965). *Decree Ad Gentes: On the Mission Activity of the Church*. Vatikaani: Libreria Editrice Vaticana.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html. (luettu 2.11.2020)
- Ahonen, Tiina (2004). Johdanto: Kontekstuaalinen teologia. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen (toim.), *Teologian ilmansuuntia : näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa*. Helsinki Gaudeamus.
- Auvinen-Pöntinen, Mari-Anna (2015). Missionary Discipleship as the Innovation of the Church in Pope Francis' *Evangelii Gaudium*. *International review of mission*. 104 (2), 302–313.
- Ayres, Lewis. (2016). What is Catholic Theology?. Lewis Ayres. & Medi Ann Volpe (toim.) *The Oxford handbook of Catholic theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauerschmidt, Frederick. C. & Buckley, James. J. (2017). *Catholic theology : an introduction*. Hoboken: Wiley.
- Bevans, Stephen B. (2013). Introduction. Stephen Bevans (toim.), *A Century of Catholic Mission : Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*. Oxford: Regnum Books International, 1-7.

- Bevans, Stephen B. (2014). The Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* on the Proclamation of the Gospel in Today's World. *International Review of Mission*, 103(2), 297–308.
- Bevans, Stephen B. (2019). Pope Francis's Missiology of Attraction. *International Bulletin of Mission Research*, 43(1), 20–28.
- Borghesi, Massimo (2018). *The Mind of Pope Francis : Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press Academic.
- Cloutier, David (2015). Marriage and Sexuality. Lewis Ayres. & Medi Ann Volpe (toim.) *The Oxford handbook of Catholic theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Oliver (2004) The theological aesthetics. Edward T. Oakes, M. (toim.) *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaudium et spes* (2006). Pastoraalikonsstituutio *Gaudium et spes*: Kirkosta nykymaailmassa. *Pyhä ekumeeninen Vatikaanin II kirkolliskokous, vol. 1 Konstituutiot*. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus. 231–393.
- Gregory, William P. (2013) Catholic Theology of Mission. Stephen Bevans (toim.), *A Century of Catholic Mission : Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*. Oxford: Regnum Books International, 133–154.
- Hünemann, Peter (2017). The Sacrament of Marriage: A Dogmatic Theologian Reads *Amoris Laetitia*. Thomas Knieps-Port le Roi (toim.), *A Point Of No Return? : Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage*. Münster: LIT-Verlag. 87–104.
- Johannes Paavali II (2015). *Familiaris consortio*. Suomenkielinen laitos. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Jolkkonen, Jari (2007). *Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina*. Joensuu: Joensuun yliopistopaino.
- Katolisen kirkon katekismus* (2005). Suomenkielinen laitos. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Keating, Daniel A. (2016). Mission and Evangelization. Lewis Ayres. & Medi Ann Volpe (toim.) *The Oxford handbook of Catholic theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Keenan, James (2017). Receiving *Amoris Laetitia*. *Theological studies* (Baltimore). 78 (1), 193–212.
- Kuljovsky, Branislav (2017). The Law of Gradualness or the Gradualness of Law A Critical Analysis of *Amoris Laetitia*. Thomas Knieps-Port le Roi (toim.), *A Point Of No Return? : Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage*. Münster: LIT-Verlag. 45–64.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2017). *Hope and community*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Lepojärvi, Jason (2016). *Ruumis Jumalan kuvana : johdatus Johannes Paavali II:n ruumiin teologiaan*. 2. uudistettu painos. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Lintner, Martin M. (2017). Divorce and remarriage: a reading of *Amoris laetitia*. Thomas Knieps-Port le Roi (toim.), *A Point Of No Return? : Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage*. Münster: LIT-Verlag. 123–140.
- Lumen gentium* (2006). Dogmaattinen konstituutio *Lumen gentium*: Kirkosta. *Pyhä ekumeeninen Vatikaanin II kirkolliskokous, vol. 1 Konstituutiot*. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus. 37–164.
- Magesa, Laurenti (2015). Making Disciples: Pope Francis' Paradigm for Mission. *International Review of Mission*, 104(2), 174–180.
- de Mesa, José M. (2013). Mission and Inculturation. Stephen Bevans (toim.), *A Century of Catholic Mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*. Oxford: Regnum Books International, 224–231
- O'Collins, Gerald (2016). The Joy of Love (*Amoris Laetitia*): The Papal Exhortation in Its Context. *Theological Studies* (Baltimore), 77(4), 905–921.
- Radcliffe, Timothy (2017). How Can We "Make Room for the Consciences of the Faithful"? Thomas Knieps-Port le Roi (toim.), *A Point Of No Return? : Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage*. Münster: LIT-Verlag. 65–73.
- Rubio, Julie. H. (2003). *A Christian theology of marriage and family*. New York: Paulist Press.
- Salzman, Todd & Lawler, Michael (2018). *Amoris Laetitia*: Towards a Methodological and Anthropological Integration of Catholic Social and Sexual Ethics. *Theological Studies* (Baltimore), 79(3), 634–652.
- Schindler, David Jr. (2015). Catholic Personalism up to John Paul II. Lewis Ayres. & Medi Ann Volpe (toim.) *The Oxford handbook of Catholic theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Waters, Brent (2016). Marriage. Hans Boersma & Matthew Levering (toim.) *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*. Oxford University Press.
- Worgul, George S. (2017). *Amoris Laetitia*: On the Need for a Contextual Theology and Inculturation in Practise. Thomas Knieps-Port le Roi (toim.), *A Point Of No Return? : Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage*. Münster: LIT-Verlag. 20–29.